

# الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية  
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م



دار الثقافة للنشر والتوزيع  
٢ شارع سيف الدين الوراء - القاهرة  
٩٠٤٦٩٦ / ق



# الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية  
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
٢ شارع سيف الدين الهراف - القاهرة  
ت / ٩٠٤٦٩٦



إهداء

الى جيلى الذى تتمدد أسنائه ورموزه

والذى يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنعه أفضل \*

أحمد عبد الحليم عطية



## مقدمة

تكاد تكون الدراسات الأخلاقية في ثقافتنا العربية أقل التخصصات الفلسفية التي تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين ، وإن كان قد ظهر في الآونة الأخيرة بوادر اهتمام توجب أن يستمر ويتعمق ويزداد .

ويبدو أن نقص الكتابة في هذا المجال تقليدا قديما في الفكر العربي الاسلامي . ورغم أننا يمكن أن نعيد قراءة هذا الفكر قراءة جديدة من وجهة نظر علم الأخلاق حيث تتضح لنا أهمية ما قدمه علماء المسلمين من دراسات يتضافر فيها البحث السياسي بالأخلاقي (الفارابي ابن أبي الربيع ... العامري ) كما تتضح هذه الأهمية فيما يقدمه علماء الكلام من مناقشات حول الفعل ، والاستطاعة والحسن والقبح مما يجعلهم من أوائل من عتوا بالبحث الأخلاقي وكذلك ما قدمه الصوفية الذين مثلت إسهاماتهم في التصوف إسهاما في الأخلاق . والفلاسفة وإن كان معظم إنتاجهم في مجال الأخلاق ذا صبغة يونانية ، أو في أحسن الأحوال ينتهي تحت مفهوم « الحكمة الخالدة » عندهم التي تستمد من اليونان والفهرس وحكماء الهند وأقوال الرسول والصحابة . بحيث يكون هذا الإسهام العربي الإسلامي موضع قراءة جديدة .

وهناك أيضا حتى مع هذه القراءة المقترحة شسعورا عاما لدى الباحثين المحدثين بشيئين : أولا قلة الإسهام الإسلامي في الدراسات الأخلاقية أو بمعنى آخر قلة ما نقلوه في مجالات العلوم الأخرى كالنطق مثلا .

ثانيا : قلة الدراسات حول هذا الإسهام وبالطبع المقصود قلة البحوث التي تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية ، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقاتها ، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجاه كلامي أو صوفي بالبحث والدرس .

(ج)

ولكن ما نحن بمسدده وهو النقص الذي نستشعره في هذه الدراسات — وانجازه يمثل طموحا نتمنى أن نسهم فيه ، سواء في أطره العامة أو بعض النقاط المتخصصة — هو أولا إعادة النظر في الدراسات الأخلاقية في الفكر العربي الاسلامي سواء في فترة ازدهاره في العصور الوسطى ، أو في فترة السعي لحيائه في العصر الحديث ، وهو هدف أولى يستلزم النظر في النتائج الأخلاقية العربي الاسلامي ويقتضيها هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة التي نراها تتمثل في ثلاث : ما حقق من مؤلفات القدماء ، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراسات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الابداعي والتي يمكن أن يندرج تحتها اسهام المحدثين الفعلي ليس في التأريخ والبحث والتحقيق والنقل ولكن في المشاركة الفعلية في مناقشة قضايا علم الأخلاق ، وهو الهدف الثاني والأهم الذي نطمح في ادراكه .

وهذه النوعية الثالثة من الدراسات ، وهي ما زالت في معظمها حتى الآن تتجه الى أحد الاتجاهين السابقين : أما تناولاً للفكر الأخلاقي العربي الاسلامي ، دراسة لاعلامه أو تحقيقاً لبعض نصوصه أو تبيناً لعلاقته بالفكر اليوناني السابق له أو الأوروبي اللاحق عليه أو هي من جهة ثانية عرضاً للاتجاهات الأخلاقية في الفكر الأوروبي ( الطويل — بدوي العوا ) ، وترجمة لبعض اسهاماته . أما ما تبقى من اسهامات مفكرينا المحدثين فلا يزال يتقدم على استحياء وربما يخشى الاعلان عن همومه ، واهدافه وطموحاته في مناقشة قضايا الأخلاقية الحالية ذات الالاحاح المتزايد . وأهمها التساؤل عن دور الأخلاق نفسها في المجتمع المعاصر ، والعلاقة بينها وبين السياسة والقضايا الأخلاقية لمشكلات العمل وعلاقة الرئيس بالمرؤسين والعلاقات الأسرية والأهداف والغايات الانسانية في العصر الحالي ودور ومسؤولية الانسان تجاه كل ما يجابهه ... الخ .

ومهمة دراساتنا الحالية وما يليها — وهي جزء من ثلاث دراسات —

( ح )



تمهيد السبيل نحو إقامة علم أخلاق عربي إسلامي معاصر . وما يشغلنا في الحقيقة في هذه الدراسات هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين إلى الأخلاق فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسي « الأخلاق في الفكر العربي المعاصر » يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراسة .

وإذا قسمنا الإسهامات الحديثة في الأخلاق إلى : تحقيقات وترجمات ودراسات فإن الأولى منها ( التحقيقات ) تساهم في دراسة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي . والثانية ( الترجمات ) تندرج في إطار الدراسات الأخلاقية في الفلسفة الغربية الحديثة ، والثالثة وهي موضوع البحث الحالي ، وهو كما ينص عنوانه الفرعي دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية في الوطن العربي ، وهي دراسة لا تقتفى بتناول نتائج رواد الفكر الأخلاقي في قطر معين بل تشير إلى إسهامات كثيرا من الأساتذة في مصر وسوريا والأردن ولبنان وإعراق وغيرها كما يتضح في ثانيا البحث .

وقد تناول البحث الحالي في مقدمة وسبعة فصول الموضوعات الآتية : البدايات الأولى للدراسات الأخلاقية الحديثة التي ظهرت منذ بداية القرن الحالي ، وهي تتراوح بين الترجمة والتأليف . وقد تحدثنا عن الترجمة في الفصل الأول خاصة لدى أحمد لطفى السيد الذي ترجم كتاب أرسطو « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأن الترجمة كانت جزءا هاما في تفكير لطفى السيد أولا ولاثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هذه الترجمة إلى إعادة النظر في الفكر العربي وعلاقته بالفكر اليوناني وساد ذلك لدى أسماعيل مظهر الذي قدم لنا دراسة هامة عن فلسفة اللذة والألم وهي بالاضافة إلى كونها تعيد النظر في المذهب القورينائي في اللذة والألم عند أرسططس تكمل جهده

لطفى السيد الذى قدم العقلانية الأرستطية وتستوفى نقصا كبيرا فى معرفة العرب بالتيارات الأخلاقية الحسية اللذنية عند اليونان • وقد تواكب ذلك مع أسهام الباحثين ترجمة وتأليفها فى الدراسات الأخلاقية خاصة بتأثير الجامعة الأهلية وما يلقى فيها من درس فلسفى اشتمل ضمن ما اشتمل عليه الأخلاق • كما ظهر ذلك لدى الكونت دى جالزا من المستشرقين وكل من : سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى من المصريين • وأيضا فيها قدمه أحمد أمين فى كتابه « الأخلاق » الذى ظل لفترة طويلة المرجع الهام والأساسى وربما فى مجال الأخلاق •

وتأتى فى نفس السياق الذى يستلهم الفكر الغربى عامة واليونانى خاصة ترجمات ودراسات : أبو بكر زكرى الذى أسهم تعدد وانز من الأعمال ومحمود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق » ، فيصل بدير عون وسعد عبد العزيز « دراسات فى الفلسفة الخلقية » وامام عبد الفتاح امام « فلسفة الأخلاق » وأحمد خواجه « الأخلاق النظرية والتطبيقية » • ويكتمل هذا التوجه وينضج لدى نجيب بلدى الذى تحول من باحث فى مجال الأخلاق الى مبدع يقدم لنا تصورا متميزا ذو صفة دينية فى كتابه « مراحل الفكر الأخلاقى » •

ويختص الفصل الثانى بدراسة « الأخلاق الاجتماعية » التى ذاعت وانتشرت بفضل سيادة الثقافة الفرنسية واتجاه معظم مبعوثى هذه الفترة — العشرينات الأولى من هذا القرن — الى فرنسا • ويتضح ذلك لدى أول من تبنى اتجاهات هذه المدرسة ، منصور فهمى — وهو أول قام بتدريس الأخلاق بشكل مستقل عن غيرها من العلوم بالجامعة المصرية — وهو فى حاجة الى دراسة اشمل تتوقف على عثورنا على محاضراته المفقودة والتى يتضح منها المنهج الاجتماعى فى تناول المسائل الأخلاقية والذى ظهر بوضوح فى دراسته للدكتوراة بباريس • ويليه عبد العزيز عزت الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية بالمنهج ذاته وهى تعطينا صورة أكثر تعبيراً عن توجهات هذه المدرسة •

( د )

وبالاضافة الى جهود هذين الرائدتين نتناول ما قدمه كل من السيد محمد بدوى الذى درس أصول المذهب الاجتماعى فى الأخلاق وقدم عدة دراسات مع بعض الترجمات عن الأخلاق الاجتماعية . وقبارى اسماعيل الذى قدم بدوره دراستين فى قضايا الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع .

ويتناول الفصل الثالث الأخلاق الوجودية أو التى تسير فى هذا الاتجاه . وبالطبع تأتى جهود عبد الرحمن بدوى فى المقام الأول حيث قدم عدد من الدراسات تعلن انتمسابه الى هذا الاتجاه وتناقش امكانية قيام أخلاق فى إطاره ، وكان من المهم أن نشير الى مؤلفاته وتحقيقاته التى نصب فى الغالب فى إطار اهتمامه البارز برصد التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية وتمثلت هذه الجهود فيما يخصنا فى مجال الأخلاق فى نشره عدة نصوص أهمها تحقيق ترجمة أسحق بن حنين لكتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس» ١٩٨١ وان كانت الحقيقة تقتضى ذكر إشارة ماجد فخري الى هذا المخطوط وإعلانه عنه واعتماده عليه ١٩٧٨ فى بحثه عن الأخلاق عند ابن رشد فى بحوث الذكرى المئوية لثامنة لوفاته .

ويتناول فى هذا الفصل أيضا ما قدمه عادل العوا — الذى أفادت كتاباته وترجماته معظم الباحثين فى الأخلاق والقيم — من اسهام خاص تحت عنوان الأخلاق المشخصة والتى عبر عنها فى عديد من كتاباته .

وتأتى دراسات زكريا ابراهيم الأخلاقية لتؤكد على الجانب الذاتى الفردى مقابل الاتجاهات الجماعية الشمولية التى سادت فى تلك الفترة ويدعو الى الأخلاق الانسانية التى تقوم على الاختيار والحرية فى إطار علاقة الانسان بالطلق وامكانيات الانسان فى الكشف عن الأخلاق ورؤية القيم من خلال ذاتيته المبدعة فى اتجاه أقرب الى الوجودية المؤمنة التى شغلته أكثر من غيرها .

والفصل الرابع عن الأخلاق العقلية وهو مخصص لنتناول المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل، الذي يعد بحق رائد الدراسات الأخلاقية في العربية والريادة هنا ليست زيادة زمانية بل زيادة تتضح في اسهامه انجاد والمتواصل في اثراء المكتبة الأخلاقية بالوغير من الدراسات وتوجيهه أنظار الباحثين الى هذا المجال وكتابتنا الحالية هو تحية متواضعة له واعترافا بفضلته على أجيال الباحثين الذين ارتبطوا به ونهلوا من ثبته الثر .

ويأتى الفصل الخامس عن الأخلاق القومية ليعرض ما قدمه الارسوزى من اسهامات عديدة في فلسفة البحث القومى خاصة في ميدان الأخلاق حيث ارتبطت نهضة الأمة عنده بالعودة الى عبقريتها التى تتمثل في اللسان العربى . وهو يقدم لنا تحليلات هامة للأخلاق العربية أشبه ببرنامج للبحث العربى والنهضة القومية .

ويتناول الفصلين الأخيرين السادس والسابع الأخلاق الفلسفية الاسلامية ، والأخلاق القرآنية لبيان توجه أساسى في الدراسات الأخلاقية يكاد يكون هو السائد . وقد ميزنا بين هذين الاتجاهين لاختلاف كل منهما عن الآخر . وخصما لأولهما الفصل السادس . عرضنا فيه عدة جهود لباحثين ومفكرين عرب بادئين بما قدمه : محمد يوسف موسى من دراسات عن فلسفة الأخلاق في الاسلام . وأحمد صبحى الذى سعى لتحديد نسق للفلسفة الأخلاقية عند المسلمين متميزا عن النسق الأرسطى . ودراسات ماجد فخري للفكر الأخلاقى العربى . وكتابات ناجى التكريتى في بيان الفرعات الأخلاقية عند مفكرى الاسلام . وتحقيقات سبحانه خليقات لكتاب الفارابى الأخلاقية ودراسات لفلاسفة القرن الرابع الهجرى أمثال السجستانى ويحيى بن عدى . ودراسة عبد الحى قابيل « المذاهب الأخلاقية في الاسلام » مثل مذهب السعادة والواجب .

ويأتي الفصل السابع والأخير عن « الأخلاق القرآنية » تمييزاً لها عن الأخلاق الإسلامية لدى الفلاسفة فأصحاب هذا الاتجاه وهم يخونون مدرسة متميزة من أساتذة دار العلوم يقصرون مصادرهم الأخلاقية على القرآن والسنة — وفي هذا اختلافهم عن أصحاب الأخلاق الإسلامية الذي تتسع مصادرهم لتضم إسهامات الفلاسفة — وهم في هذا يتابعون جهود الرائد المؤسس لهذا الاتجاه محمد عبدالله دارز في « دستور الأخلاق في القرآن » . ويتناول الفصل في عدة فقرات جهود الرائد كما ظهرت في هذا العمل الهام . ثم « الاتجاه الأخلاقي في الإسلام » كما عالجه مقدار يالجن في عدة دراسات وأكثاباته تمثل إسهام المدرسة الأخلاقية لدار العلوم وفي نفس الاتجاه تأتي دراسة أحمد عبد الرحمن « الفضائل الأخلاقية في الإسلام » وكل من الجليلند في تأكيده على الأخلاق في الفكر الإسلامي خاصة كما تتجلى لدى علماء الكلام في مشكلة الخير والشر ، وأبو اليزيد العجمي الذي شغل بالأخلاق لدى الصوفية ودرس الأخلاق بين العقل والنقل وحقق كتاب الأصفهاني « الذريعة إلى مكارم علوم الشريعة » . وكما يقوم هذا الاتجاه القرآني على مصادر أساسية ، فهو بالطبع يتخذ موقفاً مما عداها خاصة الأخلاق الغربية ، أي أنه يقف على طرفي نقيض مع من استعانوا بالأخلاق الغربية لتكوين ثقافة عربية جديدة — ممن درسناهم في الفصل الأول — ويمثل هذا الموقف دراسات كل من حسن الشرقاوي ومحمد عبد الله الشرقاوي .

أما بعد فقد حاولنا خلال هذه الفصول نتتبج الجهود المختلفة في الكتابة الأخلاقية ورسم منحنى لتطور هذه الكتابات وقد التزمنا الوصف وتجنبنا الآراء التقويمية وابتعادنا قدر الامكان عن إصدار الأحكام فالمنهج الموضوعي يقتضى بيان المصادر وعرضها بصدق دون تدخل أهواء أو ميول ذاتية وللقارىء أن يتابع ما قدمنا وأن يكون لنفسه وجهة النظر الخاصة به فربما يكمل ما هدنا إليه . وما تتابع الاتجاهات

الأخلاقية وعرضها على هذا الترتيب وهذا البناء الا تتبع وصفى  
لها - في الغالب - لم تتدخل فيه الا قليلا ربما من أجل بيان العلاقة  
بالغرب حيث وجدنا هذه العلاقة بارزة في الفصل الأول بينما ساد انتقاد  
الغرب في الفصل الأخير وإذا كان أى عمل صورة يحددها الكاتب  
وتصور يسعى لتقديمه للقراء فان تحدد الصور ربما يكون أصدق  
تعبيرا في بيان الحقيقة من مختلف جوانبها \*

أحمد عبد الحليم عطية

شبرا في أغسطس ١٩٨٩

# الفصل الأول

## الأخلاق اليونانية

### في الفكر العربي الحديث

أولا — أحمد لطفى السيد : أرسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة :

يمهد أحمد لطفى السيد الطريق نحو الفكر الغربى خاصة فى أصوله القديمة فى الفكر اليونانى ومن هنا فهو يحدد بداية التوجه نحو الفلسفة اليونانية فى العصر الحديث . ورغم كثرة الكتابات الأخلاقية فى العربية منذ بداية القرن أو ربما قبله إلا أن ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس »<sup>(١)</sup> تعد بداية مرحلة هامة فى تاريخ علم الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر . لقد كانت هذه الترجمة كما يقول طه حسين حدثا أدبيا ذا خطر فإن ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو اتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين<sup>(٢)</sup> . يربط طه حسين بين أرسطو ولفطى السيد حين يقول : « سمى العرب زعيم الفلاسفة اليونان المعلم الأول وكانوا فى ذلك منصفين وأنا أزعم أن الأستاذ أحمد لطفى السيد معلمنا الأول فى هذا المنصر<sup>(٣)</sup> . وإن حق هذا فى جميع الأمور فهو الحق بأن يصح فى مجال الأخلاق حيث يمثل أحمد لطفى السيد بداية التوجه الى الأخلاق العربية أو بصفة أخص الى الأخلاق اليونانية ( الأرسطية ) ومن هنا ضرورة البدء بدراسته وبيان جهوده الفلسفية .

.. والحقيقة أننا ما زلنا فى حاجة الى قراءة فلسفية — حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية التى تعد الأساس لفهم الدور الحضارى

لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الاستقراطية المصرية —  
فى التقدم والتمدن والرقى على النمط الغربى وباعتباره طليعة الصفوة  
المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله — وتحدد فى ذات الوقت  
مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقا  
منه عما عداها من اتجاهات . فلأستاذ اهتماماته وقراءاته وكتاباته  
الفلسفية التى ميزت مرحلة طويلة من حياته . فقد اتصل بفيلسوف  
المشرق جمال الدين الأفغانى وفيلسوف الإسلام محمد عبده ودرس  
ترجمات أحمد فتحي زغلول الكلاسيكات السياسية والاجتماع . وترجم  
هو أعمال أرسطو الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وفى مقدمتها  
كتاب الأخلاق .

ورغم ذلك فإن الاهتمام قليل للغاية بهذه الناحية لدى رائد الفكر  
الفلسفى المصرى ومؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر .  
زغم وجوزة عدة جهود حاولت تلخيص الخطاب الفلسفى عند أستاذ  
الجيل لوهى : أما دراسات عامة تتناول « لطفى السيد فيلسوفا »  
« أميرة لطفى مطر » و « لطفى السيد الفيلسوف » د . الاهوانى  
أو دراسات مقارنة تربط بينه وبين محمد عبده « أستاذ الجيل  
والأستاذ الامام » د . عثمان أمين أو دراسات متخصصة تعرض  
لترجماته لأرسطو « عبد الرحمن بدوى » والحقيقة ان الدراسة  
الحضارية عليها أن توفر الوسائل المختلفة التى تبرز جهود وانجازات  
الرؤد ومكانته فى حياتنا الفكرية من أجل إبراز العلاقة بين الأساس  
الليبرالى لتفكيره الاجتماعى والسياسى والأساس العقلى لخطابه  
الفلسفى باعتباره دعاة مشروع النهضوى ، الذى كان له تأثيره  
الخاص فى المجالين العقلى والنظري ، وأن كان تأثيره فى المجال  
الإنسانى أقوى ونحن نسعى فى هذا البحث الى إبراز الاستسقام  
النظري لأستاذ الجيل الذى أكد عليه كثيرا من الباحثين والذى اتضح  
أثره فى توجهات الفكر المصرى المعاصر فى النصف الأول من القرن  
العشرين وأن كان اهتمامنا بطبيعة الحال يتعلق أكثر بالناحية الأخلاقية .



ترتبط جهود أستاذ الجيل الفلسفية بالنهضة المصرية الحديثة ولا تنفصل كتاباته وترجماته عن آمال وتطلعات المصريين في التقدم والرقى وقد أشار الدكتور الياهو إلى هذا الارتباط في مقدمة ترجمته لكتاب الففس لأرسطو ١٩٤٩ حين يقول : « إذا كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة في نهضتها الحديثة فقد فطن المشتغلون بالفلسفة إلى وجوب نقل الأمهات الخالدة [ إلى العربية ] وتصدر الحركة أحمد لطفى السيد » (٤) .

لقد عرف الأستاذ « بالفيلسوف » عند كل من كتب عنه ، وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها فقد درس مبادئ المنطق بكلية الحقوق بمصر ، ومبادئ الفلسفة والاجتماع في الدراسات الصيفية بجامعة جنيف بسويسرا ، ويرى بدوى انه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس (٥) . وتظهر مقالاته في الفترة ما بين ١٩٠٧ - ١٩١٤ على انه كان ذا اطلاع غير قليل على كتب الفلسفة ثم ترايد اهتمامه بالفلسفة منذ ١٩٢١ وكانت أولى ثمار هذا الاهتمام ترجمته « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ١٩٢٤ وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولا وعرضا ويتناول سائر الفلاسفة اليونان .

لقد اتسعت وتنوعت اهتمامات لطفى السيد ولم تقتصر على ترجماته لأرسطو ويهتما قبل تناول هذه الترجمات أن نشير إلى ترجماته الفلسفية التي تتجاوز الفلسفة اليونانية والعقلانية الأرسطية في جانبها الأخلاقي السياسي خاصة ، فالاهتمام بأرسطو تركز في المجال الاجتماعي وهو نفس التوجه النظري الذي ربط تفكير لطفى السيد بالفلسفة المحدثين سواء أصحاب العقيد الاجتماعي من فلاسفة التنوير في فرنسا أم أصحاب الليبرالية من فلاسفة الحرية والمنفعة العامة في إنجلترا وهي توجهات أخلاقية سياسية في المقام الأول . لقد عرف لطفى السيد بأنه داعية أرسطو في الشرق ويكتب

محمد حسين كامل : « لم يكن عفواً أن يكون الداعية الأكبر الى أرسطو في مصر الحديثة هو أحمد لطفي السيد بل لم يكن بدا من أن يكون الأمر كذلك . ووجوده في هذا التطور من حياتنا الفكرية حادث هام في مصر ، لأنه جعل من فلسفة أرسطو أساساً من أسس التفكير الحديث في مصر ، فوجهنا بذلك وجهة معينة على أسس متينة كما في أشد الحاجة اليها ما دامنا سائرين في طريق المدنية الغربية التي أساسها الفلسفة اليونانية مهما تشعبت بها المذاهب بعد ذلك » (١) .

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية والدعوة الى أرسطو وسيلة الى غاية هي المدنية الغربية وقد أدرك طه حسين ذلك وأكد تجاوز دعوة أسفاذ الجيل وخطابه الفلسفي لأرسطو والفلسفة اليونانية . فهو « داعية الفلسفة بوجه عام ، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو » . بل إنه في تقديمه لأرسطو يقدم منه الجانب الأكثر أهمية لحياة الانسان جانب الأخلاق والسياسة ولا يقدم تلك الصورة التقليدية المعروفة عنه ، يقول طه حسين : « وقد كنا نحن الأزهريين نعرف اسم أرسطو لكثرة ما كنا نسمعه في دروس المنطق والفلسفة والتوحيد . ولكننا لم نعرف من أرسطو طاليس الا انه فيلسوف يوناني يحسن الكلام عن الهوى والصورة وعن الجوهر والعرض ، وعن الموجود والمعدوم وعن الحد والرسم والقياس وإذا لطفي السيد يظهرنا ان أرسطو طاليس هذا يحسن أشياء أخرى كنا نفتن بها في ذلك الوقت أشد الفتنة وهي الأخلاق والسياسة » (٢) .

ويتضح هذا الاهتمام بالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية في أحاديث ومقالات لطفي السيد التي تفصح عن آراء الرجل وفي الوقت نفسه عن مصدر هذه الآراء فهو في دعوته الى تحرير المرأة كان يرجع الى مبدأ الحرية الذي استقاه من قراءاته في كتب الغرب ثم يرجع الى مبدأ النفقة الذي كان يسود التفكير السياسي والأخلاقي في إنجلترا وقد ذكر غير مرة أنه كان يتبع هذا المبدأ الذي نادى به

بنظام وجون ستيورات مل • ويقضى مبدأ المنفعة ان كل قانون يجب أن يوضع وينفذ من أجل الخير العام وأن معنى المنفعة ان يعم أكبر قدر من الخير على أكبر عدد من الناس •

وبالإضافة الى الاهتمام بنظرية العقد الاجتماعي التي تعد أساس الليبرالية الحديثة وفلسفتها الغالبة ، ومذهب المنفعة العامة الذي يعد أساس الأخلاق والسياسة • فقد اهتم لطفى السيد اهتماما كبيرا عرف عنه وغلب عليه هو الاهتمام بالتطور أو « النشوء والارتقاء » هذه النظرية ذات التأثير الواسع على المفكرين العرب في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن •

هذه الاهتمامات المتنوعة التي شغلت رائد الفكر الفاسفي المصري تمثل أساس دعوته في النهضة والرقى ، لذا يجب أن تنقل الى المثقفين المصريين فالمعلم عليه نقل العلم والتعليم وقد اختار لطفى السيد لذلك عدة سبل أحداها الدروس المسائية التي كان يلقيها بمقر الجريدة • والسبيل الثاني انه كان يتخير الذين يحسنون اللغة الفرنسية والانجليزية ويعطيهم بعض الكتب ويكلفهم أن يحاولوا ترجمتها وان يظهروا على نتائج هذه المحاولة • بالإضافة الى ما كان يقوم به من ترجمات تمثل نقل الأفكار التي يؤمن بها ويدعو اليها ويرأها أهم وسيلة للنهضة والتقدم الحضارى •

كانت الترجمة هي النافذة التي فتحت الفكر الغربى أمام العرب ووسيلتهم في التعرف على انجازات الحضارة الغربية في عصورها المختلفة • وقد تم ذلك في عصر الترجمة الأول حين التفت الحضارة العربية الاسلامية عبر السريان بالحضارة اليونانية مثلما حدث في عصر النهضة العربية الحديثة في عصر الترجمة الثاني بعد تفتح العرب على أوروبا ويمثل لطفى السيد — بعد الطهطاوى — النموذج المثالى لهذا العصر مثلما يمثل مترجمى دار الحكمة — حنين — واستحق

وجيش بن الأعمش — النموذج المثالي القديم في العصر العباسي  
ويمكن المقارنة بين النموذجين باعتبارهما تعبيراً عن موقفين حضاريين  
أساسيين في تاريخ الفكر العربي تجاه الغرب .

وسوف تعرض هنا فهم لطفى السيد للترجمة باعتبارها وسيلة  
للنهضة وقد قدم لنا هو هذا الفهم في حديثه عن أحمد فتحي زغلول :  
« الذي نظر نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا  
أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذي ينبغي الوصول اليه من  
نظاماتنا السياسية والاجتماعية حتى نتحدد اطماعنا الوطنية على طريقة  
عامة واضحة : ورأى فوق ذلك ان أول خطوة يخطوها المصلحون  
العلميون هي نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة وان هذه الطريقة كانت  
هي ألف باء النهضة العلمية في كل أمة وفي كل زمان » . والترجمة  
هي تعبير عن المترجم ، عن أهدافه وغاياته عن رغبته في النهضة  
والتقدم (٨) .

وهو يرى ان الترجمة وسيلة الى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية  
يستشعرها المجتمع فاذا كان قد توجه الى أرسطو فهو لم يترجم كتابات  
أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبي الأهداف التي  
يتطلع اليها . وان كان العرب في عصر الترجمة الأول قد توفقوا عند  
كتابات فلسفية معينة واهتموا بجوانب أكثر من غيرها فان أحمد لطفى  
السيد الذي استخدم الترجمة كخطوة في سبيل ابداع العلم والفلسفة  
لم يتوقف عند نفس الموضوعات التي توقف أمامها المترجمون الأوائل .  
لقد اهتم العرب في نهضتهم الأولى بالميتافيزيقا والجواهر والأعراض  
والعقول العشر كما اهتموا بالمنطق وكثرت ترجماتهم وشروحهم  
وتلخيصاتهم على منطق أرسطو . ومقابل ذلك اهتم أستاذ الجيل ووجه  
انتباهه وانتباهنا بجانب قل اهتمام العرب الأوائل به وهو الجانب السياسي  
والأخلاقي أو الفلسفة العملية . وكان من الطبيعي اتفاقاً مع دوره  
ومهمته التاريخية في التنوير العقلي والتثقيف السياسي والدعوة الى

الفردية والحرية حدوث هذا الاهتمام . لقد اختار من كتب أرسطو مؤلفاته في السياسة والأخلاق والاجتماع وهي ابقاها على الزمن وأقربها الى تفكيرنا الحديث ، وليس الأمر كذلك في كتبه الأخرى التي فقدت كل قيمتها الا التاريخية .

يتساءل كل من اهتم بالناحية الفلسفية عند لطفى السيد عن سبب اتجاهه وتفضيله لأرسطو حين ترجم الفلسفة الى العربية . وتأتى الاجابة فيهما صرح به لطفى السيد في تصديره ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس »<sup>(٩)</sup> . والحقيقة ان هذا التساؤل يحتوى ضمنا عدة مسائل : اولها الايمان بقيمة الفلسفة الأرسطية وانها هدف وغاية في ذاتها ، وضرورة ترجمتها الى العربية لاتفاقها مع المؤلف من عقائدها وانها تمثل الفلسفة العربية أو ان الفلسفة العربية بمعنى دقيق هي فلسفة أرسطو طاليس . والحقيقة ان صورة لطفى السيد هي صورة الداعية الأكبر الى أرسطو في مصر الحديثة وأنه أرسطو طاليس من الطراز الأول ، وان بين الداعى الى أرسطو وبين هذا الفيلسوف من التشابه في التفكير والتقارب في الروح ما يجعل فلسفته حية قوية لا مجرد موضوع دراسة تاريخية .

والسؤال الآن حول ضرورة اختياره لأرسطو ، ولفظ ضرورة هنا مقصود سواء من لطفى السيد أو مدرسته ذات التوجه العربى : طه حسين ، محمد كامل حسين في اجابتهم عن مثل هذا التساؤل هل نحن في حاجة الى أرسطو في عصرنا هذا ؟ والرأى — عندى — كما يقول محمد كامل حسين : ان مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب « لأبد لها » ان أرادت ان تصل من هذم المدنية الغربية الى غايتها ان يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه ولا شك ان الفلسفة اليونانية أساس من أساس المدنية الغربية وسيظل التفكير العربى في مصر مستعارا ما لم يتطور تاريخ الفكر عندنا على غرار تطوره في أوروبا<sup>(١٠)</sup> . وسنجد لدى طه حسين في « مستقبل الثقافة

فى مصر » و « قادة الفكر » نفس الاجابة التى قدمها لطفى السيد  
فى تصدير ترجمته لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » التى  
يقول فيها « اذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا  
وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق  
الا آثارها أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس » (١١) .  
ويقول : « لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب الى  
نقل العلم الى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية  
مما أنتج فى النهضة الغربية » (١٢) . ان فلسفة أرسطو هامة  
للغاية حيث قدم الرجا كتابات عديدة فى كل فروع العلم يذكرها لنا  
بالتفصيل لطفى السيد فى تصديره « وفيما يتعلق بـ « فلسفة  
الاشياء الانسانية » ويسمى الآن بالسوسيولوجيا ( علم الاجتماع )  
على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة « ذلك اثر  
الضخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة الى الآن » (١٣) .

ومن هنا كان توجه لطفى السيد الى ترجمتها « لذلك اعترمت  
أن أنقل منها الى العربية أهم أجزائها فنقلت « الكون والقساد » .  
ولكى أثرت ان أبدأ بنشر الاجتماعيات [ يقصد الأخلاق والسياسة ]  
فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة » (١٤) . وللأسف فان أستاذنا لم يقدم  
دراسة وافية للكتاب أو تمهيد فى علم الأخلاق — وكان حري به ان يفعل —  
اعتمادا على ما قدمه « بارثلمى سانتيلير » الذى ترجم الكتاب الى  
الفرنسية ورغم ان البعض يشكك فى ترجمات « هير » الا ان لطفى  
السيد التزم حرفيا ترجمته رغم انه كان يلجأ أحيانا الى ترجمات  
أخرى « كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق الى ترجمة « تيرو » عند  
اللبس والغموض وعند الشك » (١٥) . فقد تحرر المترجم العربى أحيانا  
من المترجم الفرنسى فى النقل لكنه اكتفى بمقدمته فى مذهب أرسطو  
الإخلاقي وهو أمر جعلنى أشعر بالنقص فى جهد أستاذ الجيل الذى  
لم يكتب سوى ثلاثة سطور بين فيها ان مذهب أرسطو فى الأخلاق  
كان أفلاطونيا لا أرسطوطاليا (١٦) . واكتفى بمقدمة المترجم الفرنساوى

حتى لا يفرق الكتاب الأصلي في المقدمات • وأنه اقتصر في هذا التصدير على اثبات مسيرة أرسطو طاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال أقرين بغاية الاختصار •

وبالإضافة إلى جهد استاذ الجيل في ترجمة « الأخلاق إلى نيقوماخوس فقد كتب العديد من المقالات والقي العديد من المحاضرات في مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند في كثير من منها إلى جهده السابق في ترجمة أرسطو نذكر من هذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادئ في السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول « الأخلاق وتربية النفس » ويتوسع الذي يتناول « الأديب وعلم الأدب والأخلاق » بالإضافة للفصل الذي يختتم به كتاب « قصة حياتي » عن الأخلاق وكيف ينبغي أن تكون •

وقد أثارت هذه الترجمة ما هو متوقع منها ، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طسه حسين حيث أثارت جدالا ومناقشات وترحيبا وحوارا كما يتضح في مقالة « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس » (١٧) • بل وهذا هو الأهم أصبحت مصدرا أساسيا استقى منه كل من كتب في علم الأخلاق حتى اليوم فهي مرجع في معظم للكتابات العربية في هذا المجال ثم وهذا هو التأثير الأكبر حفزها لمفكرين العرب إلى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقي اليوناني ليس عند أرسطو فقط بل لدى كثيرا من الفلاسفة المعنورين الذين لم يشر إليهم أرسطو في كتابه ولم يعرفهم العرب إبان نهضتهم الفلسفية الأولى لعنى بهم القورنيائيون الذين قدم عنهم اسماعيل مظهر كتابه الهام فلسفة اللذة والألم وهو دراسة هامة في فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفي السيد للأخلاق إلى نيقوماخوس •



## ثانيا - اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والألم :

وبقدم لنا اسماعيل مظهر دراسة هامة - ربما لم يلفتت إليها من قبل - تدور حول « فلسفة اللذة والألم » تتناول / أرسطوس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن (١٨) . والحقيقة ان اسماعيل مظهر ينطلق من قضية أساسية في تقديمه لهذا العمل ويهدف الى عدة أهداف . هذه القضية من ان المذاهب الفلسفية كانت أم أدبية ( أخلاقية ) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها في ذلك شأن التاريخ ذلك ان تطور الاتجاهات لعقلية ونشوء المبتكرات واتساع افق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحي الغامضة من المذاهب القديمة (١٩) . يطالبنا مظهر بما يسمى إعادة قراءة النص وفق للمتطلبات المعاصرة . والعصر الذي يحياه عصر العلم لذا يجب علينا أن نقرأ المذاهب الفلسفية قراءة ثانية . لقد قدم أحمد لطفى السيد رقاة لأرسطو انطلاقا من ان أرسطو عملاق الفكر اليوناني والفكر اليوناني أساس نهضة الغرب في العصر الحديث ونهضة العرب في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية وبالتالي فهي تساعد في نهضتنا الحديثة .

هل يكون أحمد لطفى السيد انتقائيا يختار عناصر معينة ويترك أخرى هل أرسطو هو الفكر اليوناني هل تعبر فلسفته عن كل الجوانب الانسانية والعلمية التي نحتاج اليها . لقد تجاهل أحمد لطفى الذى نقل أرسطو ، كما تجاهل أرسطو أرسطوبس ( أريستيبوس ) وبالتالي لم يعرف الغرب هذا الفيلسوف والهدف اذن عذد مظهر تقديم هذه الفلسفة الى العربية لاكمال هذا النقص . وأيضا لأنها - أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطا بالعلم (٢٠) يبين مظهر ان مذهب أرسطوبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو ، فهو مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع ويزى ان طرق البحث في الطبيعة الانسانية ( علم النفس ) تؤيده تأييدا كبيرا فهو يغلب الشهوة والهيول على العقل والارادة ويجعل السيطرة في السلوك البشرى خاصة للنواحي



المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التي حاول أرسطو أن يخضع لها الخلق والسلوك<sup>(٢١)</sup> . ويرى أن شرح الأصول التي يتكون منها الطبع البشري يكفى في هذا الوطن للدلالة على أن مذهب أرسططس أقرب إلى مطالب الطبع البشري من كل المذاهب الأخلاقية التي ذاعت في بلاد الإغريق القديمة وخاصة فلسفة أرسطو . أن أهمية هذا المذهب في استمراره « ففي عالم الفكر مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان وظلت منذ ولدت إلى الآن حية فتية فهذه المذاهب خالدة ومن ها ضرورة إعادة النظر فيها من أجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد يقول : « هذه الفكرة الأولية تزودنا بقاعدة ننتحياها في كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة نتخذ فيها هذه المذاهب على أنها أصول الفلسفة وأركان الفكر وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها »<sup>(٢٢)</sup> . وكتابه فلسفة اللذة والألم يقدمه لنا على أنه تنفيذ جزئي لهذه الفكرة .

فمذهب اللذة والألم في فلسفة الأخلاق ثابت درج مع القرون بدأ من « قورنية » الأفريقية قائما على ( أفكار ) أساسية في مذهب سقراط وبروتاجوراس ولوسيافوس وديمقريطس ثم عاد إلى اليونان فتشكل في ذهنى إبيقور بصورة ثم في مدرسة الاسكدرية بأخرى وعند الرواقين بثالثة ، وأخذ ينتقل خلال العصور إلى أن برز في صورة كونها بنتام ومل وأثرا بهما فلايست المنفعة بدل اللذة<sup>(٢٣)</sup> .

يعرض مظهر للمذهب في ستة أقسام الأول : أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم والثانى القورينيون والثالث شرح المذهب والسامه بتاريخه والرابع نقود [ انتقادات ] ومقارنات والخامس في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين<sup>(٢٤)</sup> .

وفي البداية يعرض مظهر — في الكتاب الأول — تمهيد للفكر اليونانى وأصالة الفلسفة اليونانية من خلال آراء الباحثين والعلماء ويناقش مسألة هذه الأصالة أو يسمى بالمعجزة اليونانية<sup>(٢٥)</sup> ويعرض

لبدايات الفلسفة اليونانية التي اختصت منذ البداية بروح كانت في طبيعتها هلينية ويتناول على التوالي أثر الدين ثم الشعر في الفلسفة ثم يعرض مراحل الفلسفة اليونانية الثلاثة : ليبين أن القورينيون شعبة من المذهب السقراطي • وبذلك يكون مذهبهم تابعاً للعصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية • فأرسططس القوريني من تلاميذ سقراط ، ومن أقران أفلاطون ومن معاصري أرسطو ، أما مذهبه الأخلاقي فثبت من حيث الجوهر لا نزاع فيه • حيث أن تحصيل اللذة — في نظر أرسططس — هي القاعدة في الحياة ، وهي على النضد مما يقول كانط « فبينما يخطط كانط خطة في حساب النفس يرجع فيها إلى الضمير فإن فلسفة أرسططس لا تتقيد إلا بالمشاعر التي تستولي على النفس في ساعة بعينها فتحصيل اللذة هي قاعدة الحياة وناموس السلوك » (٢٥) •

ويتأسس مذهب اللذة والألم على نظرية المعرفة عند القورنيين التي ترجع إلى مقررات لوسيقيفوس وإلى مذهب ديمقريطس في اذرات (٢٦) ويعرض مظهر لنظرية المعرفة عندهم في الفصل السادس نقلاً عن « اردمان » • ويرى أن نظرية المعرفة كانت الأصل عند أرسططس في القرون بنظرية في اللذة وأنها الخير الأسمى ، وأن لذة الحس هي اسمى اللذات جميعاً • ويشير إلى علاقة نظرية أرسططس في المعرفة بمذهب بروتاجوراس ويكمل ذلك بأننا نستطيع أن نصل أفكار أرسططس — كما يقول جومبرتز — ليس بروتاجوراس ولكن بأفلاطون •

ويرى أن الأبحاث الحالية قد بينت أن أرسططس وضع منطقاً يخالف منطق أرسطو ، منطقاً قائماً على مجموعة من القواعد أولها تتابع وقوع الظواهرات وتلازمها الوجودي وكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائي وأول مقنن لنظرية الإدراك الحسي هي المعسفة (٢٧) •

ونظرية الإدراك الحسي و النظرية الحسية في المعرفة والمنهج

الاستقرائي قد أظهرت اللذة مبدأ أساسيا عند أرسطيس . أن تحصل اللذة الراهنة قد يكون متجها لما نعتبره خيرا ولنخير الأسمى وقد يكون متجها لما نعتبره شرا وللشرا الأدنى ، والإنسان في كل الحالات خاضع للشهوة أولا فإذا استتقت وكانت بواعثه مما لا يمكن قمعه تغلبت وإذا لم تستتق فشلت . ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصارا وأقل من الضمير اندحارا ، والشهوة للنخير أقل من الشهوة للشرا كما وكيفما كما أن الشهوات منازل ودرجات أبان عنها أرسطيس في مذهبه كل بيان . والشهوة أقوى من الضمير فالضمير يخضع للعقل بينما لا تخضع الشهوة للعقل ، وهي القوة المتحكمة في أفعال الإنسان وتحصل اللذة الراهنة هي القاعدة التي يجري عليها سلوك الإنسان ويخضع لها . ويتضح هنا مخالفة مظهر لفرويد « فالأيد » أقوى من « الأنا » صحيح وبينهما صراع مستعر إلا أن هناك الأنا الأعلى . ويظهر عند مظهر مفهوم قريب من الأنا الأعلى هو الإيمان أو الأوامر والنواهي الدينية . ويعترف بما لها من دور ويوضح وجودها بقوله أن تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضروري .

« لا نريد أن نقول أن تحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة المثلى الجديرة بحياة الإنسان الأدبية بله نقول أنها القاعدة الضرورية وبهذا نستطيع أن نعلك الأوامر والنواهي التي جاءت بها الأديان ، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولى على النفس كان لابد من تعميها من مؤثر آخر يوازيها قوة وأثرا فلجأت الأديان إلى الإيمان توقظه في النفس فإذا استيقظ غرست فيه نواهيها وأوامرها وهناك يقوم المراك بين نواهي الإيمان وبين بواعث الشهوة » .

يسمى مظهر لتصحيح تاريخ الفلسفة الأخلاقية بتقديم هذا المذهب إلى العربية . فمذهب أرسطيس غير معروف عند العرب إلا لما شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن سقراط خاصة وإن أرسطو لم يذكر اسمه بالرغم من أنه يناقش مذهبه مناقشات طويلة في

« الأخلاق إلى ثيوقوماخوس » رغم أخذه ببعض مبادئ المذهب القوريني وأدماجه لها في مذهبه ، كذلك لم يذكره برتليي سانتيلير في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطو في الأخلاق . ومن هنا يكتب مظهر تاريخ الأخلاق من جديد ويكمل جهود أحمد لطفى السيد يتحدث أستاذ الجيل عن العقل ويضيف هو الاحساسات ويضيف إلى معرفتنا بأرسطو معرفة جديدة بأرسطيس حتى تكتمل الصورة ، « لقد كانت سيادة مذهب أرسطو حتى نهاية القرن السابع عشر في كل فروع المعرفة سببا في أن يظل اسم أرسطيس نسيا منسيا ولكن غالب الظن على أن الزمان سوف يتصف هذا الفيلسوف العظيم ولعل ناشئتنا توجّه جهودها نحو الانكباب على درس المذاهب القديمة انتهى نبذها الغرب ولم يصلنا منها عنهم إلا نثقا وأقوالا مقتضبة أو اشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئا . » (٢٨) .

ومن هنا يصحح صورة أرسطيس موضحا أن أفكاره تخضع لحتمية سيكولوجية فمن لم يتعمق دراسة الفلسفة يرى أن الرجل ينادى بتحصيل اللذة الراهنة كيفما كانت هذه اللذة وعلى أية صورة ومعت بأن تلك القاعدة المثلى للسلوك الأخلاقي ، بينما الحقيقة على نقيض ذلك لأن تحصيل اللذة الراهنة عند أرسطيس ضرورة نفسية يخضع لها قسرا وإن الاعتراف بذلك خيرا من نكرانه لأننا بذلك نستطيع أن نخفف من حدة ميولنا وأن ننظمها ونروضها على فعل الخير على قدر المستطاع ومن هنا فالفرق بين أرسطيس وكانط أن الأول يعترف بالواقع والثاني يدعو إلى المثل الأعلى » (٢٩) .

ويتابع مظهر في الكتاب الثاني « القورينيون » سد جويك في بيان نشأة وأصول فلسفة أرسطيس (٣٠) ، لقد دعا سقراط إلى الخير ولم يحدد ما هو . واختلفت تفسيرات تلاميذه للمقصود بالخير ونشأت عنه عدة مدارس منها المدرسة الميغارية التي أسسها أقليدس الميغاري الذي درس فلسفة سقراط والفلسفة الايلية وغلبيت الأخلاق على

مذهبه ومنه نشأ المذهب القوريني الذي وضعه ارسطيس<sup>(٣١)</sup> .  
ويتناول الكتاب اثنالث ( شرح للمذهب والسامه بتاريخه ) حيث يعرض  
لارسطيس الذي نشأ في قورنيه وارتمل الى اثينا وتتلמד على سقراط  
ويرى ان تطور البحوث النفسية التي صدها سقراط عن الانبعاث  
في سبيلها الجدى جدهم ارسطيس الذي هو اعظم من يسقراط في  
الدقة المنطقية .

ويحاول ان يعيد تكوين صورة ارسطيس بناء على بعض الشذرات  
التي تحدث فيها ارسطو عن مذهبه في كتابه الأخلاق ويحل رأى  
المؤرخ اليونانى ثيومبوس Theopompus الذي اتهم افلاطون بأنه  
نقل عن ارسطيس<sup>(٣٢)</sup> . ويذكر لنا أهم المراجع التي نتحدث عن  
ارسطيس<sup>(٣٣)</sup> ويتوقف عند عناصر شخصية الفيلسوف مؤكدا قول  
هوراس « ان مبدأ ارسطيس الأول ومثله الأعلى في الحياة انحصر  
في أن يكون الانسان سيدا للأشياء لا عبدا لها ، أى انه يجب علينا  
أن نملك لذاتنا من غير أن نجعلها تملكنا »<sup>(٣٤)</sup> .

وفى حديثه عن ارسطيس والعلم يبين ان الفيلسوف وجهه كل  
اهتمامه الى علم الاثيك Ethica أى الأخلاق كما مدعوه الآن وكان  
يقصد بالاثيك عند فلاسفة اليونان ( علم الحياة السعيدة )<sup>(٣٥)</sup> وكان  
يعتقد كما اعتقد أستاذه سقراط ان البحث في السعادة ونيلها بداهة  
علم الأخلاق وغايته ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيتها  
المقومة لها .

ويعطى لنا مظهر شرحا لبعض المصطلحات الأخلاقية المستخدمة  
موضحا معناها . يتحدث عن الهيدونية Hedonism الذي أطلق  
على الحلقة القورينية وكان طابعها ان اللذة هي الغاية من الحياة<sup>(٣٦)</sup>  
والاودمونية Eudomonism الذي يرى ان أفضل الأعمال ما آل  
الى سعادة الغير<sup>(٣٧)</sup> ، والذاتية أو الأنانية Egoism وغيرها<sup>(٣٨)</sup> .

وبعد أن يشير الى هيدونية ارسطيس يتحدث عن تجديد الهيدونية

فى انصر الحديث ويحدثنا عن كثير من أصحاب المذاهب الفلسفية والاخلاقيه مثل : هوبز ولوك ، وبلي<sup>(٦٧)</sup> وشتسبري وهتشنسون وهيوم وبنام ومل . ويتوقف عند ارسطيس وجيرمي وبنام فكل منهما يرى ان اللذة يجب أن تؤخذ وحيثما كانت وفى آيه صورة كانت على انها خير ، ويحل مظهر هذا القول ويفرق بين الشعور باللذة وبين الظروف التى تحدث فيها اللذة ويرى أن اللذة تنتج خيرا دائما بصرف النظر عن الحالة التى تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها<sup>(٦٨)</sup> .

ويبين امتداد المذهب لدى ابيقور فالمعروف ان المذهب الابيقورى ليس الا صورة محورة عن المذهب القورينى والفرق ان ابيقور لم يعرف اللذة كما عرفها ارسطيس ايجابيا بل بين انها الخلو من الألم . وعلى الرغم من ان ابيقور صرح ان اللذة ليست هى الخير فقط بل أنها الخير الوحيد للاله والبشر فانه خالف القورينين فيما يلى :

— ان لذة العقل والصدقة اسمى من اللذات الدنيا .

— ان اللذة الكاملة أو بالاحرى اسمى الحالات المرغوب فيها  
حالة يتحرر فيها الانسان من الألم .

ويفيض فى بيان فلسفة ابيقور . وشرح فلسفة ارسطيس فاللذة عنده لم تكن مجرد التحرر من الألم ولكى يبين ذلك يعرج بنا على علم النفس خاصة نظرية الوعى Theory of Consciousness<sup>(٦٩)</sup> ويعرض للمفاضلة بين اللذات ، وشرح برت Brett لنظرية اللذة عند ارسطيس حيث يبين ان الميول والمواطف عبارة عن حركات نفسية<sup>(٧٠)</sup> وتلخيص ادرمان لمذهب ارسطيس « الذى يقصد باللذة السعادة الوقتية أو لذة الساعة ، وعلى الأخص اللذة البدنية . وكذلك يعرض لرأى ترفر الذى يقول — عكس ادرمان — ان السعادة هى الغرض من العمل ويقصد بها السعادة الانسانية<sup>(٧١)</sup> .

ثم يعرض لتطور فلسفة اللذة والألم أو « حلقات انتقال المذهب »

فما لدينا من أفكار وآراء عنه لا يرجع كله الى مؤسسة ، حيث وصل اليينا من آثار هذا المذهب مناقشات مستفيضة تناولت قواعده الأساسية وقد نستخلص معضلاته في كثير من المختصرات أو الملخصات التي وصلت اليينا فهناك كثير من الكتابات التوضيحية التي تشرح هذا المذهب « ليست من عمل أرسططس نفسه بل من أنشأ أفراد اعتنقوا المذهب بعده » (٤٤) فقد عهد الفيلسوف بكل آثار مذهبه الى ابنته أريطى Arété وابنها أرسططس الصغير ، الذي أورث مذهب جده نظرية جديدة زود بها الناحية الأخلاقية منه . ولا يستبعد مظهر أن تكون أحكام المذهب من آثار أريطى وابنها (٤٥) يقول : « ومن الكتابات التي تعزى الى أرسططس قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه . وقد أسس كثير من تلاميذ أرسططس مذاهب عرف كل منها باسم مؤسسة وإذا استثنينا أرسططس الصغير حفيد مؤسس المذهب نجد كل من : ثيودورس Theodorus وثيودورياقى Theodoriadis الذي فضل لذة التأمل على لحظة الساعة ( واللذة الحية الراحنة ) (٤٦) .

ويعد ثيودور من رجال المذهب المتأخرين ، وهو يختلف عن أرسططس حيث جعل للاتجاه العقلى من القيمة أكثر مما للخبرات الخارجية الطارئة فى تكوين عناصر الحياة السعيدة .

ويناقش مظهر تقلبات المذهب القورينى عند النظر فى الحياة الانسانية مبينا ان تاريخ المذهب يدلنا على ان وجهة النظر التى : من ناحيتها أعلامه الى الحياة الانسانية قد انقلبها تغايرات عديدة ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين ، الأول : هل السعادة شئ فى متناول الانسان ؟ والثانى : مما تتكون السعادة . ويرى ان أمامنا سؤالان لتتفهم حقيقة المذهب أولهما : ما هى العناصر العملية التى يقوم عليها هذا المذهب ؟ ثانيهما : كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التى يدعوا اليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادئ الجوهرية التى يقوم عليها ؟

ثم يتناول آراء هجسياس Hegesias الذي نادى بان التحرر من الألم هو الخير الأسمى لذا فضل الموت على الحياة وكنى بـ « رسول الموت » فقد كتب كتابا عن الانتحار . لقد نشأ المذهب الرواقي من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدوني ، وقد نقل عن هجسياس فكرته عن الانتحار « فالحرية التي دعا إليها الرواقيون حتى الموت صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم » (٤٧) . وقد نقل ديوجين لايرتيوس نصوصا عن بعض متأخري القورنيين أمثال ثيوفورس وهجسياس قصوا فيها بأنه من الواجب أن يصفى المذهب القوريني من بعض المقررات التي تضمنتها هيدونيه أرسططس (٤٨) .

ان اسماعيل مظهر لا يكتفى برصد تطورت « اللذة والألم » في العصر اليوناني والروماني ، وإنما يتبع المذهب في العصر الحديث ويتناول العلاقة بين الهيدونية والنفعية لدى بنتام (٤٩) وغيره من متحمسي الارتقائين ويربط بين الهيدونية والنفعية وأيضا بينها وبين نظرية التطور (٥٠) .

يخصص اسماعيل مظهر الكتاب الرابع الذي جعل عنوانه « [ انتقادات ] ومقارنات » للحديث عن فلسفة اللذة والألم بالمقارنة مع الفلاسفة العقلية اليونانية حيث يقارن بين أرسططس وثلاثة من أشهر فلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو والحقيقة ان هذا الفصل ربما يكون الهدف الحقيقي من تقديمه لهذا العمل الهام أي انه يحاول أن يثبت لنا ان صاحب مذهب اللذة والألم يقف مقابل هؤلاء الفلاسفة واذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد وجدوا من يقدمهم الى العربية فان أرسططس بدوره — الذي يوضح لنا اعتماد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عليه — يستحق أن يقدم للمثقف العربي .

لقد ألفرد زينون Xenophon بابا كاملا من الذكريات Memorabilia المناقشة مذهب أرسططس كما فهمه سقراط ونقده حيث لخص في الفصل الأول من الكتاب الثاني من الذكريات حوار



سقراط وتلميذه أرسططس في الخير . ثم يعرض موقف أفلاطون من  
أرسططس كما يتضح في محاورات : فيليبوس وبروتاجوراس  
وجورجياس وغيرها .

ويبدو — كما يرى مفكرنا — أن ما جاء في محاوره فيليبوس من  
تفرقة بين الذات الحقيقية والذات الخيالية والموازنة بينهما وبين  
المثل الحقيقية والخيالية إنما قصد به على الأرجح الإشارة إلى موقف  
القورنيين الفلسفي . ويتناول مظهر آراء أفلاطون وعلاقتها بمبادئ  
القورنيين بدءاً من محاوره ثياتيتوس وبروتاجوراس ثم فيليبوس وأخيراً  
جورجياس ويختم ذلك بمدة ملاحظات خاصة . هادفاً من ذلك  
( أي من بيان علاقة مذهب اللذة والألم بنواحي الفلسفة الأخلاقية  
عند اليونان ) إلى بيان تلاقي المذاهب من ناحية وإلى شرح الملابس  
التي تصطب شيوع المذاهب من نقد وتقدير من ناحية أخرى .

لقد انتقد أفلاطون النظرية القورينية في المعرفة دون الإشارة  
إلى أرسططس ولا إلى مذهبه الأخلاقي وعدم ذكر أفلاطون وأرسطو  
له رغم تناولها لمذهبه أدى إلى عدم معرفة العرب الذين نقلوا هذين  
العلمين — بأرسطس فلم يشيروا إليه أي إشارة . ويشير مظهر إلى  
سبب هذا الإهمال والاعفال فقد أخذ كل منهما عن فيلسوف الأداة  
دون أية إشارة . ويبين مظهر في موضعين من محاوره بروتاجوراس  
هاتين وزن اللذة والألم — وهيدونية أفلاطون لا يستبعد أن يكون  
أفلاطون قد تأثر فيهما بأرسططس . لقد تحدث عن اللذة والألم في  
وزن اللذة ووعى ما يترتب عليهما من نتائج<sup>(١)</sup> . وفي هيدونية أفلاطون  
في نهاية محاوره بروتاجوراس يمضي أفلاطون في تعداد الذات والآلام  
ويقارنها من حيث عددها وامتدادها وقوتها وبين أننا نخشاه الآلام  
التضخيلة إذا ترسبت عليها لذات عظيمة ولكننا لا نخشاه الذات التضخيلة  
إذا ترسبت عليها الآلام عظيمة . ويؤكد مظهر تعقيباً على ذلك أن هناك  
علاقة قوية بين الاثنين ويرى أن الفارق بينهما ليس في العنصر الذي  
يقوم عليه هيدونية كل منهما بل في النزعة العقلية التي تدخل أفلاطون

في نطاق الآلهين وأرسططس في حيز الانسانيين فتجعل الأول ينظر في المثاليات والثاني ينظر في الحقائق الواقعة (٥٢) .

وينتقل الى محاورة فيليبوس مبينا أن في الخير الأسمى — وهو ما يؤلف صلب المحاورة — اتجاهين : الأول يرى أن الخير هو اللذة ، والآخر يؤيد أن الخير في المعرفة والحقيقة أن أفلاطون كان متأرجحا بينهما (٥٣) . ثم يعرض نقصد أفلاطون لمذهب اللذة في محاورة جورجياس ليبين أن آراء الفلاسفة قد اتجهت في ذلك العصر الى مناقشة الهيدونية وتقديما من كل نواحيها وفي هذا دليل على ما كان لها من أثر وشأن في مذاهب العلم القديمة (٥٤) .

ونقف أخيرا لبيان العلاقة بين أرسططس وأرسطو الذي تعتمد عدم ذكر أرسططس وإهمال ذكرى الفيلسوف القوريني العظيم . ومع هذا فقد ناقش أرسطو مذهب أرسططس ونقد قوله بأن اللذة هي الخير الأسمى . وإذا كان مفكرنا يرى ضرورة إعادة النظر في المذاهب الفلسفية ويعيد قراءة مذهب اللذة والألم باعتباره أكثر ارتباطا بالإنسان عن غيره من المذاهب فإنه لا يقوم بذلك في فراغ بل في الحياة الثقافية العربية المعاصرة ومقابل تيارات عقلانية صورية تدافع عن فلسفة أرسطو ومن هذا كان عليه قراءة أرسططس على ضوء الصورة المعروفة في العربية عن أرسطو وعلى هذا تأتي المقارنة بينهما .

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقي وبين فلسفة أرسططس فيذكر الوجوه التي تثبت العلاقة بينهما في أخلاقيات أرسطو ، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القوريني . ويبدأ بنظرية السعادة ، حيث يبين أرسطو ما هو الخير (٥٥) ويؤكد مظهر أن خاصية الخير هي خاصية السعادة عند أرسطو (٥٦) فالخير الأعلى الذي يجدر بالإنسان أن ينشده هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة فإذا تعددت

الفضائل ويجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل ومن هذا يتكون معنى السعادة عند أرسطو . يرى أرسطو — وكأنه يرد على أرسططس — أن بعض زمن من السعادة لا يكفي لجعل الإنسان سعيداً . والإنسان لا يشك لحظة واحدة في أن أرسطو إنما يوجه مجموع جرده العلمى والنظري الى نقض القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورنيين الأخلاقى . ويعرض اسماعيل مظهر لأنواع الخيرات الثلاثة التى ذكرها أرسطو : الخيرات الخارجية ، خيرات النفس ، خيرات البدن ، لأن هذا التقسيم ذو علاقة بتقسيم أرسططس الذى وضعه لخروب المأذة (٥٧) .

ثم ينتقل عن أرسطو ما كتبه فى الباب الثالث من الكتاب الثانى « من الأخلاق الى نيقوماخوس » فى إحدى عشرة مسألة تتعلق برأيه فى اللذة والألم ويستطرد فيها وفى مقاصدها لمسا لها من علاقة ببحثه . ويناقش قول أرسطو « أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالألم واللذات ... » ومعنى هذا عنده أن طلب اللذة يدفعنا الى الشر ، وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . وعجيب أن يصدر هذا القول عن أرسطو فإذا كانت اللذة هى التى تدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير فكأنه لم يبق من مجال اللذة والألم ليؤثر فيما أثرا حسنا على اطلاق القول وبذلك ينفى أرسطو عن اللذة والألم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة تلك الآثار التى نجدتها بينه جلية فى سلوك أرسططس وشخصيته واستعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات وفى مثاليات أبيقور التى تضع اللذة العقلية فوق كل اللذات الأخرى (٥٨) .

ويرى مظهر أن التعمق فى البحث يدلنا على أن أرسطو أخذ كثيراً من أصول مذهب أرسططس وادمجها فى مذهبه الأخلاقى وأنه طبق النظرية القورنيائية فى درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه فأرسطو عندما يتكلم فى الخيرات وفى عناصر النفس ،

وفى الاستعداد الأخلاقى يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطس<sup>(٥٩)</sup> . وبعد أن يفيض فى بيان تقسيم أرسطو الذى يقابل درجات اللذة عند أرسطس يرى أن تفسير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لحقيقة مذهب أرسطس<sup>(٦٠)</sup> ويرى أنه إذا كان الوسط عند أرسطو هو لذة ( حركة لطيفة ) عند أرسطس فأى شىء بقى بعد ذلك من مذهب أرسطس لم يدخل فى مذهب أرسطو الأخلاقى ، وأى شىء من مذهب أرسطو فى السعادة لم يرجع إلى هيدونية أرسطس ، وعلى ذلك يستخلص مظهر أن مذهب أرسطو لا يختلف عن مذهب أرسطس من القواعد إلا فى موضعين . الأول أن أرسطس يحدد الخير بأنه اللذة على أن تكون حركة لطيفة لا افراط فيها فتصبح السعادة لا تقرب فيها فتصبح سلبي ، فى حين أن أرسطو يقول أن الخير هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . الثانى : أن أرسطس يقيم مذهبه على اللذة والألم وهما من جوهر الطبع فى حين أن أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا وبالأحرى على مجهول ( مجردات ) ولا شك فى أن مذهب أرسطس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو طاليس<sup>(٦١)</sup> . هكذا ينتصر مظهر للمذهب الأخلاقى الإنسانى مذهب اللذة والألم .

\*\*\*

### ثالثا — نجيب بلدى من الترجمة الى الابداع

وفى نفس الوقت الذى قدم فيه أستاذ الجيل أخلاق أرسطو إلى العربية كانت هناك محاولات عديدة لتقديم دراسات منظمة فى علم الأخلاق داخل الجامعة الأهلية ومدرسة القضاء الشرعى ، يقدمها كل من : الكونت دى جلارزا — الذى نهض بتدريس الفلسفة السامية الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية — وأحمد أمين الذى قدم لنا دراسة هامة أصبحت مرجعا أساسية عند كل معظم الباحثين لفترة طويلة .

ويمكن الرجوع الى محاضرات جالزرا أعوام ١٩١٩/١٨ .  
١٩٢٠/١٩ حيث يتناول بعد مقدمات تمهيدية في تعريف الأخلاق أهم  
فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر فمن بين عديد من الفلاسفة مثل :  
بطلر وهنشسون وصمويل كلارك S. Clarke وولستون W. Wallston  
والدم فرجسون ووليم بالي . يختار بطلر ( ١٦٩٢ — ١٧٥٢ ) موضوعا  
الدراسة وفي محاضراته التالية يعرض لفلسفة كانت الأخلاقية من خلال  
عرض وتحليل نقد العقل العملي (٦٢) .

ويقدم لنا أحمد أمين في كتابه الأخلاق الذي يعد من أقدم  
الكتابات الأخلاقية المنظمة دراسة متكاملة للأخلاق فهو يبين في  
مقدمة الطبعة الأولى ١٩٢٠ طبيعة الموضوع والغاية منه وإن كان كما  
يخبرنا يركز على الناحية العملية أكثر من النظرية . ويعرف في المقدمة  
علم الأخلاق وموضوعه وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى . وقد أصبحت  
هذه المقدمة تقليدا سائدا في معظم الكتابات الأخلاقية التالية .  
ويقدم بعد المقدمة ثلاثة كتب : الأول في مباحث نفسية لأبد منها في  
الأخلاق ويتناول أسس السلوك : الغريزة — العادة — الوراثة والبيئة ،  
الارادة ، الباعث على العمل ، الاثرة والايثار (٦٣) . والخلق والوجدان  
والمثل الأعلى . ويعرض في الكتاب الثاني « نظريات العلم وتاريخه »  
الشعور الأخلاقي ، مقياس الخير والشر ويشتمل : العرف ، مذهب  
السعادة ( الشخصية ) لدى أبيقور قديما وهوبز حديثا والسعادة  
العامة [ يقصد المنفعة ] ، واللقانة [ المحدث ] ثم مذهب النفوس  
والارتقاء . والفصل الثالث عن الحكم الأخلاقي ثم علاقة النظريات  
الأخلاقية بالحياة العملية ، والقانون الأخلاقي ثم يعرض لتاريخ البحث  
في علم الأخلاق : عند اليونان وفي القرون الوسطى وعند العرب  
وفي العصور الحديثة .

ويتناول الكتاب الثالث ( القسم العملي ) علاقة المجتمع بالفرد ،  
القانون والرأي ، الحقوق والواجبات ، الواجب والفضيلة : معنى  
الفضيلة ، اختلاف قيمة الفضائل ، أقسام الفضيلة ويتناول أهم  
الفضائل : الصدق ، الشجاعة العفة ، العدل ، الاقتصاد ، المحافظة على

الزمان . وفى الفصل الأخير يتناول الأمراض الأخلاقية وعلاجها مثل الشرور والاثام والجرائم ، وعلاج الجريمة والعقوبة . وان كان هناك بعض من ينتقد توجهات أحمد أمين فى كتابه وانه يكاد يغفل الأخلاق الاسلامية فان ذلك يرجع الى كونه يقدم دراسة عامة فى الأخلاق وهذا يتفق مع صدور الكتاب فى فترة مبكرة تحتاج للعرض العام للمفاهيم الأخلاقية .

ويتضح نفس الفهم للأخلاق لدى واحد من أهم الباحثين فى فلسفة هو أبو بكر زكريا الذى قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية مترجمة ومؤلفة . فقد اشترك مع الدكتور عبد الحليم محمود فى ترجمة كتاب اندرية كريسسون A. Cresson فى جزئين الأول بعنوان « المشكلة الأخلاقية والفلسفة »<sup>(٦٠)</sup> والثانى « الأخلاق فى الفلسفة الحديثة »<sup>(٦١)</sup> بالاضافة الى مؤلفاته المتعددة مثل : « مباحث ونظريات فى علم الأخلاق »<sup>(٦٢)</sup> و « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية »<sup>(٦٣)</sup> . ويظهر فى هذه الأعمال جميعا التوجه الغربى فى دراسة الأخلاق .

يقدم أبو بكر زكريا فى الكتاب الأول « المشكلة الخلقية والفلسفة » عرضاً لفكرة الخير والشر ويتتبع مختلف الاتجاهات فى النظر اليها فى « فطرية » كما يرى المتدينون والفلاسفة الميتافيزيقيين ، وهى متغيرة ليست ثابتة لدى الطبيعيين . ويوضح المترجمان حقيقة وطبيعة الموضوعات الأخلاقية بما يظهرنا على توجههما حيث يلحزان « ان هذا الكتاب خاص بالمباحث الأخلاقية ومذاهبها عند فلاسفة الغرب ومفكره » . وإذا كان قد تعرض لمبادئ الأخلاق الدينية فى العهد القديم والعهد الجديد فان ذلك بسبب سيطرة الكنيسة التى مزجت بمبادئ الأخلاق الفلسفية الاغريقية - الرومانية بمبادئ الأخلاق الدينية للعهد القديم والعهد الجديد<sup>(٦٤)</sup> . أما المبادئ الأخلاقية الاسلامية فلم يعرض لها المؤلف أصلاً لأن غاية الغربيين فلما تتعدى دائرة النشاط العقلي

لأهم الغرب<sup>(٦٩)</sup> ، وهو يوضح لنا غياب هذا الفهم للأخلاق في ثقافتنا فعلم الأخلاق بمعناها الغربي « لون من الثقافة إذا كان عندنا مثل أصوله وقضاياء فإنه لينقضا أن تكون لنا طريقه وأساليب عرضه وأساليب الدفاع فيه عن كل ما يمس الحقائق الإسلامية ومقرراتها في ثقافتنا الإسلامية »<sup>(٧٠)</sup> .

ويكمل في تصديره للجزء الثاني من الكتاب « الأخلاق في الفلسفة الحديثة » بيان ما لفكرة الخير والشر من مكانة في النفس الإنسانية منذ أقدم العصور ثم تعريف بالكتاب ، وبيان لفكره الأخلاقيه وتطورها وقبل ان يعرض المذاهب الأخلاقية في الفلسفة الحديثة يقدم لنا صورة واضحة لتطور الفكرة الأخلاقية على مر العصور . وهو يبدأ باليونان و « سقراط هو الذي رسم طريق السعادة الإنسانية »<sup>(٧١)</sup> ويتناول التفكير الاخلاقي اليوناني في مراحلها واتجاهاته المختلفة ثم الأخلاق الدينية في اليهودية والمسيحية التي لم تخرج عن هذه التعاليم [ اليونانية ] في قليل أو كثير اللهم الا تقديرها ان هذه المبادئ الأخلاقية انما هي وحي جاء من عند الله مصدر كله شيء ونهايته<sup>(٧٢)</sup> .

ويتناول في الفصل الأول المذاهب الحديثة ، ما يعد الأخلاق حيث يعرض أخلاق المنفعة ، نظرية العقد الاجتماعي ، مذهب بنتام ومل . ثم مذاهب الواجب الخالص : روسو وكانت ، ومذهب أوجست كونت . وفي الفصل الثاني المذاهب المنسقة : شوبنهاور ، مذهب النشويين ، الجبريين : تين ، سبنسر والمذاهب الأخلاقية في القرنين التاسع عشر والعشرون : ليفي بريل ، برجسون ويختتم الكتاب بملاحظات عامة .

ويعقب المترجم في نهاية الكتاب ببعض الملاحظات توضح ان هذا السفر بجزئيه ليس الا عرضا لتاريخ فكرة الخير والشر وآراء المفكرين فيها على مر العصور ، وان موقف المؤلف هو موقف مؤرخ

فحسب فقد التزم مجرد عرض المذاهب فلم يكن الا محاكيا ومرددا<sup>(٧٦)</sup>. وان البحث الأخلاقي عند القدماء يتسم بالبساطة وفي العصور الوسطى تولاه رجال الكنيسة حتى عصر النهضة ويؤكد ان الحرب على المسيحية واليهودية التي ووجهها رجال النهضة لم يكن منها شيء موجها الى مبادئ الاسلام فالكتساب لم يناقش مبادئ الاسلام . وكذلك المترجم<sup>(٧٧)</sup> .

ونجد نفس التوجه لدى أبو بكر ذكري في كتابه « مباحث ونظريات في علم الأخلاق » حيث يقول في بداية الكتاب « الأخلاق النظرية أو بعبارة أخرى نظريات الأخلاق إنما هي ثمرة أفكار فلاسفة اليونان قبل الميلاد ومقلديهم بعد ذلك حتى هذه العصور » . وهو يعرض للبحرنة الفكرية في بلاد الأغريق تمهيدا لما سيعرضه من نظريات اخلاقية<sup>(٧٨)</sup> . ويحاول ان يربط هذه الأعلام [ بمفهومها الغربي ] بالأسس الأخلاقية التي حددها القرآن ووضح معالمها ولا يخرج المؤلف في عرضه عن الاطار الغربي فيبعد الحديث عن الحركة الفكرية في بلاد اغريق يتناول المذاهب الأخلاقية المختلفة : السعادة الواجب ، اللذة والمنفعة .

بعد التعريف بعلم الأخلاق وموضوعه وفائده ثم يعرض للمذاهب : تاريخها ونشأتها ، جهتها ومقصدتها ويبدأ بالحديث عن مذاهب السعادة العقلية لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وفي الواجب يتناول مذهبين مذهب الرواقيين ومذهب كانط . ثم مذاهب الغاية لدى أرسطو وأبيقور وهوبز ومذهب المنفعة العامة ثم مذاهب الكمال ( التطور والارتقاء ) ويعرض أخيرا للحكم الخلقى معناه وموضوعه ثم المسؤولية الخلقية والجزاء<sup>(٧٩)</sup> .

ويتناول في « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية » المبادئ الأخلاقية عند الأمم الشرقية ويحسب له هذا التوجه للشرق . ثم يعرض للأغريق : سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الكلبيين والرواقيين .



وعند الرومان والأخلاق المسيحية في القرون الوسطى \* ويخصص  
وايخصص الفصل الرابع للعصر الاسلامي يتناول آراء : الكندي  
الفارابي ، اخوان الصفا ، مسكويه ، ابن باجة ، ابن طفيل (٧٧)  
الفصل الخامس لفلاسفة عصر النهضة في الغرب \* ويقطع السياق  
التاريخي في الفصلين السادس والسابع لكي يتحدث عن القسم العلمي  
( الأخلاق العملية ) حيث يتناول الفضيلة والرذيلة ويتحدث عن  
الفضائل المختلفة ويخصص الفصل السابع القسم الاجتماعي :  
الفرد والمجتمع ، الوحدة الانسانية الحقوق والواجبات ، حق الحرية ،  
حق الملك ، حق التربية والتعليم ، الواجب نحو الله ، نحو النفس ،  
نحو الأسرة للأمة الانسانية \* ويعود ثانية للعرض التاريخي حيث  
يتناول الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية التي يفيض في الحديث  
عنها وعن معناها ويعرض لاثنتين من أقطابها : كيركجارد وسارتر ثم  
يعرض للماركسية التي يفتتم بها الكتاب \*

ونفس الموقف الغربي نجده لدى معبد فرغلي في كتابه « محاضرات  
في الأخلاق » فتاريخها يبدأ بسقراط ومذاهبها هي المذاهب الغربية  
يقول : « من المعروف أن علم الأخلاق لم يأخذ مكانه تحت ظل  
المشمس في الفترة الأولى للحياة البشرية — فيما نعلم حتى ظهرت  
الفلسفة اليونانية التي انتهت بها الأمر بفضل سقراط إلى احتضان  
الأخلاق واعتبارها عصب من أهم أغصان دوحتها (٨٧) وهو يتابع  
الغربيين — خاصة كريسون — في تقسيم وعرض موضوعات كتابه  
حيث يبدأ بتعريف علم الأخلاق ثم عرض موجز لبعض المذاهب  
الأخلاقية عند الأمم الأخرى ، الحكم الخلقى ، المذاهب الأخلاقية  
المختلفة ، النظريات الأخلاقية بالانسان وعلاقتها بالأديان والمثل الأعلى  
في الأخلاق \*

يتناول في الباب الأول تعريف علم الأخلاق موضوعه وفائده ،  
المصل الثاني الضمير ، تعريفه وفائده ، رأى الاسلام في ماهية  
الضمير ، سلطة الضمير وفي الفصل الثالث الفلسفة المعاصرة ، الحكم

الخلقى ، ويتناول فى الفصل الأول من الباب الثانى الأخلاق المسيحية ، أخلاق ما وراء الطبيعة ، الأخلاق الإسلامية • الفصل الثانى المقاييس النظرية والعملية ، الفصل الثالث : مذهب الرواقيين ، مذهب الواجب • وفى الباب الثالث يتناول مذاهب الغاية خاصة عند أبيقور ثم كلمه الاسلام فى تعليم الأخلاق الإسلامية الأخلاق فى القرآن ، المثل الأعلى لأخلاق الصوفية •

ويقدم الدكتور محمود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق »<sup>(٧٩)</sup> مدخلا أوليا لدراسة الأخلاق ويتكون الكتاب من خمسة فصول الأول فى « مقدمات عامة » تعرض للعلاقة بين الدين والفلسفة ويرى أن كلاهما يهدف الى وضع مثل أعلى إنما الاختلاف فى المنهج الذى يتبعه كل منهما ثم يتناول تعريف الأخلاق وموضوعه ويميز بين علم الأخلاق العملى والنظري ويتحدث عن فائدة العلم ومهمته ومناهجه ثم الخلق وعوامل تكوينه والسلوك وعلاقته بالخلق وحرية الادارة والمسؤولية والحكم الخلقى •

ويعرض الفصل الثانى لنشأة علم الأخلاق وتطوره منذ العصر اليونانى ثم العصر الجاهلى فالاسلامى والعصر الحديث حيث يتحدث عن أخلاق ما بعد الطبيعة ( ديكارت ) وأخلاق الواجب ( كانط ) الأخلاق النفسانية ( هانتشسون ) والحيوية ( سبنسر ونيتشه ) ثم الأخلاق الاجتماعية • ويتناول فى الفصل الثالث « المقاييس الأخلاقية » وخصص الفصل الرابع للنظريات الأخلاقية : نظرية اللذة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وفى الفلسفة الإسلامية ثم نظرية المنفعة الفردية ( هوبز ) والعامة ( بنتام - مل ) وأخيرا يتحدث عن نظرية الواجب •

ويخصص الفصل الخامس والأخير للقيم والفضل يتناول مفهوم القيمة وأضاف القيم وطبيعة القيم مطلقة أم نسبية ، ثابتة أم متغيرة وخصائص القيم الخلقية وسلم القيم والخير الأقصى ثم يتحدث عن

الفضائل فيذكر معنى الفضيلة ، والفضيلة لدى أرسطو ولدى مفكرى الاسلام ويتحدث عن أقسام الفضائل ويذكر منها : الحكمة ، الشجاعة ، المعزة ، العدل . وقد ناقش ثانياً القيم فى الفصل الثالث من الباب الثانى من كتابه « قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام » (٨٠) حيث عرض بعد التمهيد مفهوم القيمة ومصدر القيم والتقييم والقيمة وأصناف القيم ثم سلم القيم والخير الأقصى .

وتسيطر على الدراسات (٨١) التى يقدمها فيصل بخير عون وسعد عبد العزيز الروح العربى حيث يتناولوا بعد تعريف علم الأخلاق : سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية وأفلاطون وأرسطو ثم المدرسة الرواقية والابيقورية وينتقلا بعد ذلك الى اسبنيوزا فى العصر الحديث دون التوقف مثل سقراط عند الأخلاق فى الفكر الشرقى ولا بيان للجهود الأخلاقية فى الفترة الطويلة بين الابيقورية واسبنيوزا . ثم يعرض لمذهب المنفعة العامة ثم كانط ونيثشه . وبعد ذلك يعرض للموقف الخلقى فى الفلسفة المعاصرة حيث يتناولوا : الفلسفة الوضعية الاجتماعية والبراجماتية والنحيلية والوضعية المنطقية ثم الوجودية وبعد ذلك يقدم المؤلفان نماذج من الأخلاق الاسلامية حيث يعرضان لموضوعين أساسيين أولهما الالتزام الخلقى فى القرآن ، ومسكوية .

ويمثل كتاب (٨٢) امام عبد الفتاح صدق تمثيل للتوجه العربى فى فلسفة الأخلاق انتهى يعرض لها المؤلف عرضاً مدرسياً فى مقدمة وثلاثة أبواب مع ملحق بمجموعة نصوص أخلاقية . ورغم ان المؤلف معروف بأهتماماته الهيجيلية بحث فيها وتعمق ودرس وحلل وكتب وترجم الا أن الكتاب يخلو تماماً من الرؤية الهيجيلية ومن الحديث عن فلسفة هيجل فى الأخلاق ، فهو يتناول فى الباب الأول مقدمات تمهيدية يعرض أولاً لفلسفة الأخلاق والآداب العامة والأخلاق بما هى علم الخير ويتابع فى الفصل الثالث مناقشته مذاهب فى فلسفة الأخلاق فيتناول أولاً الحدسيون والوضعيون ثم يناقش آراء المذهب الوضعى ثم موضوعية القيم وذاتيتها .

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الفلسفة اليونانية يتناول  
أخلاق المعرفة لدى السوفسطائيون وسقراط وفي الفصل الثاني أخلاق  
العدالة عند أفلاطون ثم أخلاق السعادة عند أرسطو . ومن اليونان  
يذهب مباشرة إلى الأخلاق في الفلسفة الحديثة موضوع الباب الثالث  
يفصله السبعة أولها الأخلاق عند هوبز ثم أخلاق الكمال عند  
اسبينوزا وأخلاق الضمير عند بظهر والرابع أخلاق العاطفة عند  
هيوم والخامس الواجب عند كانط والسادس أخلاق المنفعة : بنتام  
ومل والسابع أخلاق السيادة وأخلاق العبيد عند فردريك نيتشه .  
مع منح نصوص تغطي معظم موضوعات الكتاب .

وينطلق أحمد خواجه في مقدمة كتابه « الأخلاق النظرية  
والتطبيقية » من نفس الموقف ويتابع تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية  
ويعمد على كتب عبد الرحمن بدوي خاصة الأخلاق النظرية في بيان  
نظريات الأخلاق وفي نهاية مقدمته يحدثنا عن منهج الدراسة وهي -  
عني حد قوه - استعراض المذاهب الأخلاقية كل على حدة ، ويدرس  
من مضاي الأخلاق جانباً من الفكر السياسي والاجتماعي ، وربما هذا  
ما يقصده بالجانب التطبيقي للأخلاق .

يعرض الفصل الأول لأخلاق اللذة عند السفسطائيين والانيقورية  
والثاني مذهب المنفعة العسامة عند بنتام ومل يعقبها ملاحظات على  
المذهب وموضوع الفصل الثالث المذهب العقلي في النظرية انسقراطية  
وعند اسبينوزا ثم نظرية أرسطو في الأخلاق ولا أدري لماذا يقدم  
اسبينوزا عليه . ثم يعود فيتحدث عن الأخلاق عند الرواقيين ويقارن  
بين نظريات المذهب العقلي مع إيراد نص من الأخلاق عند أرسطو .  
ويتناول الفصل الرابع مذهب الواجب والأخلاق الكانطية بوجه عام  
ويعرض الفصل الخامس للمذهب الحدسي فيتناول التجربة الأخلاقية  
عند ماكس شيلر ، وعند فردريك روه Rauth ( ١٨٦١ - ١٨٠٩ ) .

وتأتي الخلفيات الفكرية والأخلاقية في تطبيقاتها العملية موضوعاً

للفصل السادس في ثلاثة أقسام تتناول ميكافيللي وجون لوك وابن خلدون مع نصوص من فلسفاتهم وفي الفصل الأخير بعض أسصوص الدينية التي تدور حول الأخلاق من الكتاب المقدس .

وفي ختام هذا العرض لجهود أحمد أمين وأبو بكر زكري ورعوى وإمام عبد الفتاح وأحمد خواجي نعرض لعمد وإن كان يستلهم في مادته الأخلاق الغربية إلا أنه يقدم لنا هذه الأخلاق أو « مراحل الفكر الأخلاقي » في شكل عرض ينشئ للمعاني الأخلاقية يوفق وهذه المراحل الأخلاقية ، تلك محاولة الدكتور نجيب بلدي الذي يقدم لنا - في مقدمة وخاتمة وفصول خمسة لمعاني الفضيلة ، الواجب ، البطولة ، المحبة والعمل - دراسة أقرب إلى التفلسف منها إلى تاريخ الفلسفة كما يذكر لنا في أول سطور كتابه يقول : « هذا بحث في مراحل الفكر الأخلاقي لا يريد صاحبه أن يكون دراسته في تاريخ علم الأخلاق »<sup>(٨٤)</sup> فهو يرى أن تاريخ الفكر الأخلاقي نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية ولم ينشأ تحت ضغط مطلب الفكر النظري ونطور بفضل ما اعترضه من صعوبات دفعت بالمفكرين الأوائل إلى الاعتناء بالفكيكة والكلام عنها والحوار فيها . وهذا ما يميز الفدر اليوناني خاصة عند المعلم الأول للفكر الأخلاقي « سقراط »<sup>(٨٥)</sup> .

ويرى بلدي أن الفلسفة الأخلاقية تأتي متأخرة دائماً على الفكر الأخلاقي الحي ولقد ظهرت الأزمة الحقيقية أو المشكلات منذ القدم ونبلورت منذ ظهور المسيحية وبعد أن يعم التأزم ويعم الشسحور بالمقددة الأخلاقية يتم التعبير عنها وهذا ما تم لأول مرة مع كانط في كتابيه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملي »<sup>(٨٦)</sup> .

ويوضح بلدي منهجه بقوله أن في عرض ومناقشة معاني : الفضيلة والواجب والمحبة والعمل نتعرف على مراحل الفكر الأخلاقي ويوضح الصلة بين هذه المعاني وهذه المراحل وأرتباطها بالفكر الغربي وأصوله اليونانية والمسيحية<sup>(٨٧)</sup> وفي ختام كل فصل يؤكد المعنى

المطروح بنصوص لمثل هذه المرحلة • يتحدث في الفصل الأول  
عن الفضيلة ويختتم بنص عن « الفضيلة عند الرواقيين » • والفصل  
الثاني عن الواجب ويختتم بنص من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند  
كانط والفصل الثالث عن البطولة ويعتمد فيه اعتمادا كاملا على نيتشه  
ومؤلفاته الأخلاقية خاصة نشأة الأخلاق *Généologie de la Morale*  
ويعرض ثلاثة نصوص من هذا الكتاب • والفصل الرابع خصصه  
للمحبة حيث أنتقل من نيتشه إلى برجسون مستشهدا بنصوص من  
« منبعا الدين والأخلاق » والفصل الخامس والأخير عن العمل  
ويتحدث في الخاتمة عن المشكلة الأخلاقية وحلها بطريقة هي أقرب  
إلى الإبداع منها إلى مجرد العرض والتأريخ •



# الفصل الأول

## الهوامش والملاحظات

١ — أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس نقله الى الفرنسية بسفتيلير ترجمه الى العربية أحمد لطفى السيد ( جزئين ) مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٤ .

٢ — د. طه حسين : « علم الأخلاق » لاسطاطاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، فى حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بمصر ط ١٠ ١٩٧٦ ص ٤٧ .

٣ — المرجع السابق ص ٤٩ .

٤ — د. أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمة ترجمته ، كتاب النفس لأرسطو مكتبة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٩ وانظر أيضا دراسته أحمد لطفى فيلسوفا « مهرجان الذكرى الأولى لوفاته » ١٩٦٤ ص ١٠٨ .

٥ — د. عبد الرحمن بدوى : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس ، كتاب مهرجان الذكرى الأولى لوفاته ١٩٦٤ ص ١١٥ .

٦ — د. محمد حسين كامل : أحمد لطفى السيد والدعوة الى أرسطو ، مجلة الكاتب المصرى ص ١٠٣ .

٧ — د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨ — ٤٧٩ .

٨ — أحمد لطفى السيد : تأبين أحمد فتحي زغلول ١٢٦ — ١٢٧

٩ — أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته الأخلاق الى نيقوماخوس

١٠ — محمد حسين كامل : المصدر السابق ص ٢٠٦ •

٥١ — أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب أرسطو ص ١٤ •

١٢ — نفس المصدر ص ١٥ •

١٣ — نفس المصدر ص ١٨ •

١٤ — نفس المصدر ص ٢٠ •

١٥ — المصدر نفسه ص ٢٠ •

١٦ — المصدر نفسه ص ٢٠ •

١٧ — د. طه حسين : شبراؤنا ومترجم أرسطوطاليس

« حديث الأريفاء » ج ٣ ص ٨٤ وما بعدها •

١٨ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، أرسططس وشيعته

أصحاب المذهب القوزي ، فى فلسفة اللذة والألم ، مع لمحة الى تاريخ

المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن • مطبوعات مكتبة النهضة المصرية

القاهرة ١٩٣٦ •

١٩ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ص ١٥٠ •

٢٠ — « أرسططس أقرب الى مناهج العلم الحديث من أرسطو »

راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة « تأصيل مشاعر

الغيرية ومذهب باقلاوب » تجد ان مذهب أرسططس قد قارب الأوضاع

العلمية الحديثة فى تحول الفرائز » ص ١٥٨ •

٢١ — المرجع نفسه ص ١٨٣ ، ١٨٥ •



٢٢ — يقصد هنا مذهب أرسطو الذي سيبين في فصل لاحق  
كيف قام في مجال الأخلاق على أفكار أرسططس .

٢٣ — راجع الدكتور توفيق الطويل في بيان الصلة بين مذهب  
اللذة ومذهب المنفعة . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار النهضة  
العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ صفحات ١٠٩ — ١١١ — ١٩٢ — ٢٠٥ — ٢١١

٢٤ — يناقش مظهر أسبقية الحضارة المصرية القديمة اعتمادا على  
البيرفور الذي ينقل عنه صفحات طوال عن علاقة اليونان بمصر  
( ص ٢١ — ٣٢ ) . ويناقشه ويوافق ان اليونان اقتبسوا المصريين شرائع  
ومبادئ علمية وانتحلوا مذاهب دينية وميثولوجية أو فنية .  
لكن فيما يتعلق بالفلسفة فان « باب البحث ضيق وميدان المقارنة  
والاستنتاج غير فسيح » ص ٣٣ .

٢٥ — اسماعيل مظهر : ص ٣٧ .

٢٦ — اسماعيل مظهر : الفصل السادس ، ص ٢٢٥ — ٢٣١ ،  
وهو يشير الى علاقة نظرية المعرفة عند أرسططس بمذهب بروتاجوراس  
ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

٢٧ — المرجع السابق ص ٢٤٦ .

٢٨ — المرجع السابق ص ٤٣ .

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤١ .

٣٠ — راجع سد جويك المجلد في فلسفة الأخلاق تربفمسة  
د . توفيق الطويل ، عبد الحميد حمدي ، دار نشر الثقافة بلاسكندرية  
١٩٤٩ راجع مفهوم الخير عند أفلاطون ص ١٢٧ .

٣١ — لقد اتبع من الأضواء القوية التي أرسلها الفكر اليوناني  
اشعة من عقل الحكيم الخالد سقراط أضاعت أرجاء العالم الذي أظله

النفوذ اليوناني ومنها مدينة قورنيه حيث تكونت شعبة من المذهب من  
السقراطى . ويحدثنا مظهر عن مدينة قورنية وموقعها واسمها في  
صفحات طوال نقلا عن كتاب « جورج جروت : تاريخ اليونان ،  
الفصل ٢٧ من المجلد الرابع » ثم ينتقل الى وصف قورنية المدينة  
التي نشأ فيها الفيلسوف وتناول الحالة الفكرية بها التي لم تتبلور حتى  
اتحدت مع مصر تمت لواء البطالمة حيث انجبت الشاعر كليماخوس  
والفيلسوف كرينادس Carneades راجع صفحات ( ٥٠ - ٦٠ ) .

وراجع أيضا د. عبد الرحمن بدوي : تاريخ الفلسفة في ليبيا  
الجزء الأول كرنيا دس القورنياني ، والجزء الثاني سونسسيوس  
القورنياني ، منشورات الجامعة الليبية ، دار صادر بيروت لبنان .

٣٢ - يرى مظهر أن هذه التهمة باطلة . ص ٦٠ .

٣٣ - مثل : ديوجين لايرتيوس ، وشيشرون ، وسكتوس ،  
وابيقور ، وكليمان السكندري .

٣٤ - اسماعيل مظهر : ص ٦٢ .

٣٥ - المرجع نفسه : ص ٨٣ .

٣٦ - المرجع نفسه : ص ٨٦ .

٣٧ - المرجع نفسه : ص ٨٨ .

٢٠ - مثل ما أطلق عليه سعادة السعادات Egoistic Eudemoniam  
أو المنفعة العقلية Mental Enjoyment ونظرية الفكرات ( الأفكار  
- المثل ) Theory of Ideas ص ٩٠ .

٣٩ - انظر د. توفيق اطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة  
الأخلاق دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ والفصل الأول من الباب  
الثالث ص ١٩٥ - ٢٠٦ .

- ٤٠ — اسماعيل مظهر : ص ٩٤ .
- ٤١ — يعتمد على أردمان لبيان هذه النظرية ، كما يعتمد على موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع ص ٣٨٣ .
- ٤٢ — يعتمد هنا على Brett : تاريخ علم النفس . مظهر : ص ١٠٧ .
- ٤٣ — مظهر : ص ١١٠ .
- ٤٤ — مظهر : ص ١١٤ .
- ٤٥ — نفس المصدر : ص ١١٥ .
- ٤٦ — نفس المصدر : ص ١١٦ .
- ٤٧ — نفس المصدر : ص ١٩٤ .
- ٤٨ — نفس المصدر : ص ٢٠٠ .
- ٤٩ — يذكر بنتام باستمرار ومك وغيرهم من أصحاب المنفعة العسامة راجع ص ٢٠٩ .
- ٥٠ — انظر صفحات ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ .
- ٥١ — مظهر : ص ١٣٥ .
- ٥٢ — نفس المصدر : ص ١٤٠ — ١٤١ .
- ٥٣ — د. أحمد عبد الحليم عطية : القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ ص ١٩٤ وما بعدها .
- ٥٤ — مظهر : ص ١٤٧ .
- ٥٥ — ينقل مظهر عن كتاب أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ترجمة ( استاذنا ) الكبير أحمد لطفى السيد بأشياء ١ الباب الرابع

ص ١٨٩ — ١٩٥ ، وانظر أيضا استشهادات مظهر وأشارته الى ترجمة  
لطفى السيد صفحات ١٥١ — ١٥٥ ١٥٦ — ١٥٧ — ١٥٨ — ١٦٠ — ١٧٢

• ٥٦ — مظهر : المصدر السابق ص ١٥١

• ٥٧ — المصدر السابق : ١٥٧ .

• ٥٨ — المصدر نفسه : ص ١٦٢

• ٥٩ — المصدر نفسه : ص ١٦٩ — ١٧٠

• ٦٠ — المصدر نفسه : ص ١٧٤

• ٦١ — المصدر نفسه : ص ١٧٥

٦٢ — الكونت دي جالازا : محاضرات في الفلسفة العامة  
وتاريخها ، الفلسفة العربية وعلم الأخلاق ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة التقدم  
مصر ص ٢ •

٦٤ — أبو بكر زكري ود. عبد الحليم محمود ( مترجما ) كتاب  
أندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، مؤلفات الجمعية المصرية ،  
دار احياء الكتب العربية ١٩٤٦ •

٦٥ — أندريه كريسون : الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ترجمة  
د. أبو بكر زكري ود. عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة .

٦٦ — أبو بكر زكري وعبد العزيز أحمد : مباحث ونظريات في  
علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٥ •

٦٧ — أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها  
العملية ط ٤ دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٤ •

٦٨ — أبو بكر زكري د. عبد الحليم محمود مقدمة ترجمة :  
المشكلة الخلقية والفلاسفة ص ١٠ •

- ٦٩ — المصدر السابق : ص ١٠ •
- ٧٠ — نفس المصدر : ص ١٤ •
- ٧١ — أبو بكر زكري : د. عبد الحليم محمود ، تصدير الجزء الثاني من كتاب كريسون ص ١٧ •
- ٧٢ — نفس المصدر : ص ٢٠ •
- ٧٣ — نفس المصدر السابق ، التعقيب ص ١٥٥ •
- ٧٤ — نفس المصدر : ص ١٥٩/١٦٠ •
- ٧٥ — أبو بكر زكري : مباحث ونظريات في علم الأخلاق ص ٣ •
- ٧٦ — المرجع السابق : ص ١٤٥ — ١٤٨ •
- ٧٧ — أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ص ٢١ — ٣٤ •
- ٧٨ — د. علي سعيد فرغلي ، د. عبد العزيز عبد الله عبيد : محاضرات في الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥ ص ٣ •
- ٧٩ — د. محمود زقزوق : مقدمة في علم الأخلاق ، دار القلم الكويت ط ٣ ١٩٨٣ •
- ٨٠ — د. محمود زقزوق : قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الاسلام ، دار المنار القاهرة ، الفصل الثالث من الباب الثاني •
- ٨١ — د. فيصل بدير عون ، د. سعد عبد العزيز حباط : دراسات في الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رافه ، القاهرة ١٩٨٣ •
- ٨٢ — د. امام عبد الفتاح امام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٨ •

٨٣ — د. أحمد خواجه : الأخلاق النظرية والتطبيقية ، دار  
العصون بيروت لبنان ١٩٨٥ •

٨٤ — د. نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي ، دار المعارف  
بمصر ١٩٦٢ ص ٧ •

٨٥ — المرجع السابق : ص ٨ — ٩ •

٨٦ — المرجع السابق : ص ٩ •

٨٧ — المرجع نفسه : ص ١٠ •

\* \* \*

## الفصل الثاني

### الأخلاق الاجتماعية

ظهر الاهتمام مبكرا بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت في المدرسة الفرنسية الاجتماعية وسادت آراء هذه المدرسة وذاغت وانتشرت بين المؤيدين الداعين لها من جهة والرافضين الناقدين سواء من وجهة نظر الأخلاق الدينية ، أو الفلسفية من جهة أخرى . وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفي مقدمتهم مبعوثي الجامعة المصرية الإهلية الذين اتجهوا إلى فرنسا كما نجد لدى منصور فهمي أبرز هؤلاء وأيضا لدى عبد العزيز عزت في مرحلة تالية ثم عند كل السيد محمد بدوي والدكتور محمود قاسم اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية في هذا المجال ويستمر هذا الاتجاه لدى الدكتور قباري محمد اسماعيل . ومقابل الدعوة لهذا الاتجاه نجد الموقف النقدي المقابل يظهر لدى فريقين الأول اتجاه أصحاب الأخلاق القرآنية خاصة محمد عبد الله دراز والثاني لدى أصحاب الاتجاه الأخلاقي الفلسفي بمدراسه المتعددة سواء كان مثاليا لدى توفيق الطويل أو فينومينولوجيا وجوديا لدى زكريا إبراهيم وسوف نتوقف عند اعلام هذا الاتجاه الداعين إليه ونبدأ بالدكتور منصور فهمي .

#### أولا - منصور فهمي الربط بين الأخلاق والمجتمع :

لم يخط منصور فهمي بما هو أعلا له من الدراسة بحيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقي رغم كونه من أوائل ، من قام بتدريس الأخلاق في الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة لا تتعدى الا سطر جاعت في سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه في

عدد أصدرته مجلة كلية الآداب<sup>(١)</sup> وفى مقدمة الكتاب الذى أصدرته  
للهيئة العامة للكتاب جامعا لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان « أبحاث  
وخطرات »<sup>(٢)</sup> وتوضح هذه الشفرات بالاضافة الى اهتماماته  
الأخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعى فى درس الأخلاق وسوف نستعين  
بما ورد فيهما نظرا لقلّة كتابات منصور فهمى من جهة وعدم عثورنا  
على محاضراته بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا والتي اتجهت  
فى معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية<sup>(٣)</sup> .

وهذا ما يؤكده محمود تيمور فى تلك الصور المخاطفة لشخصيات  
لامعة التى يقدمها فى كتابه « ملامح وغضون » حيث يربط بين حياة  
منصور فهمى وأفكاره الفلسفية « ان حياة منصور فهمى ونفسيته  
مؤدولة أوثق اتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولا سيما  
التجانب الأخلاقى منها .. فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر  
فى طبيعة البشر ومدى استطاعة الانسان أن يكثر من الخير ويتجنب  
الشر بما يتمسك به من أصول الأخلاق »<sup>(٤)</sup> ونفس الموقف نجده لدى  
الدكتور ابراهيم مذكور الذى يبين ان دراسة منصور فهمى الاجتماعية  
وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخى والوقوف عند بعض المقارنات  
ولاستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية «<sup>(٥)</sup> .

ويوضح طه حسين فى القسم الخامس من كتابه « من بعيد »  
اثر ثقافة منصور فهمى الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية  
فى كتاباته مبينا تأثره بفريقين من الفلاسفة : فلاسفة القرن الثامن عشر  
فى فرنسا ، وفلاسفة الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأول هذا  
القرن : روسو صاحب الشعور الحقيقى والمواطن الحارة والمزاج  
المضطرب والخيال الخصب ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج  
العلمى الدقيق يقول طه حسين : « لو اننى أردت ان احدد تأثير  
روسو فى خطرات منصور فهمى لاشرت الى هذا الطموح الظاهر  
الى مثل أعلى من الخير يلتصبه منصور كما كان يلتصبه روسو فى



الطبيعة الحرة الساذجة التي لم تفسدها الحضارة» (٧) «••» أما أثر علماء الاجتماع المعاصرين في منصور فلا يخاد يظهر في الخطرات إلا حين يتحدث منصور عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم» (٧) •

والحقيقة أن منصور فهمي من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعية في الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفي بريل L'Brühl ( ١٨٥٧ — ١٩٣٩ ) الذي درس عليه في باريس رسالته للدكتوراة عن « حالة المرأة في التقاليد والتطور الاسلامي » والتي أثارت عاصفة من النقد ربهما أثرت في حياته بشكل كبير وأدت إلى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن (٨) • كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية في النصف الأول من هذا القرن ليفي بريل فتظهر واضحة في بعض الدراسات التي كتبها في الأخلاق وهي :

— الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية •

— كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعمالون العالمي (٩) •

ويتضح موقف منصور فهمي في هاتين الدراستين فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها في مارس ١٩٤٠ عن الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية التي يرد فيها أساس الأخلاق إلى المجتمع • فهو يرد الضعف الخلقي إلى التقريب في الواجب وأهمال ما ينبغي عمله « فالدعامة الأولى التي يصح الارتكاز عليها في هذا الحديث تكون أذن في معنى الواجب ويحاول تقريب معنى الواجب • والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط الفيلسوف الألماني أي ليس قانونا أبديا كلياً وضروريا بل أن الواجب يرد إلى المجتمع بل ويختلف باختلاف الأزمان والبلدان (١٠) •

• وهو يرى أن الضمير ليس فطرياً لكنه مرآة للحياة الاجتماعية ونتيجة لتفاعل بين الأفراد في المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل • وهو يرد الضمير انخفاً إلى ثلاثة أمور هما :

— مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات •

— الإغراق في المجاملة •

— ضعف الشعور بالغيرية •

يقول موضحاً اتجاهه الأخلاقي الاجتماعي فيما يتعلق بالضمير :

« ليس الضمير إلا حساً معنوياً أو ذوقاً روحانياً يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب في العيش والمعاملات »<sup>(١١)</sup> • ونفس الموقف نجده في دراسته الثانية « كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي » حيث يبين منصور فهمي انطلاقاً من الواقع الملاحظ الحاجة إلى تعاون عالمي ، وألوان الخلاف الدنيوي موضحاً أثر الدين والفلسفة في التأليف وهو يرى أن « الخضوع لأخلاق مشتركة يدينون بها ويتدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن ويذكرون ذلك : حب الغير — العدل — التسامح — العفو »<sup>(١٢)</sup> وهي المبادئ الأخلاقية التي يحتاجها العالم في تلك الفترة فترة الحرب العالمية الثانية •

هكذا يظهر الربط بين الأخلاق والمجتمع واضحاً لدى أول أقطاب المدرسة الاجتماعية والذي نأسف لعدم وجود كتابات كافية توضح لنا موقفه • وتظهر الأسس النظرية لمبادئ المدرسة الاجتماعية لدى الدكتور عبد العزيز عزت •

ثانياً : عبد العزيز عزت الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع :

ويمثل عبد العزيز عزت الرهيل الثاني من دعاة المدرسة الاجتماعية

في الأخلاق ويختلف عن منصور فهمي في مسألة هامة إن الرائد الأول تناول الأخلاقية الاجتماعية انطلاقاً من كونه أستاذاً للفلسفة بينما تناول الثاني الأخلاق باعتباره أستاذاً لعلم الاجتماع . ومن هذه الزاوية نشير إلى بعض دراساته الأخلاقية مثل : « الأسرة ووظيفتها الأخلاقية » « علم الاجتماع وأثر البيئة في التربية » والنصرية وأصريات بين « الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع » . ثم دراسات الأخلاقية الهامة « ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها » (١٢) ، و « الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » (\*) « المقولات الأخلاقية » وسوف نتوقف عن دراسته الأخيرتين لنعرض مفهوم الأخلاق بمعناها الاجتماعي فهو في كتابه الأخلاق يعرض لأربع نظريات أخلاقية يسميها نفسية ويقدمها تحت عنوان الأخلاق وفلسفة النفس وهذه النظريات هي :

١ - الأخلاق التي ترجع إلى العقل التي تقوم أصلاً على قوة نفسية واحدة هي العقل كما عند سقراط ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الإسكندنيدية الذين صوروا هذه القوة النفسية في شكل حس داخلي خاص بالأخلاق .

٢ - النظرية التي تبني الحياة الأخلاقية على قوتين نفسيتين (أرسطو) .

٣ - نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند أفلاطون

٤ - نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند لوسين Le senne وبارودي Pradi .

وهو يعرض لهذه النظريات المختلفة عرضاً نقدياً على الوجه التالي حتي يمهّد للأخلاق بمعناها الاجتماعي .

أولاً : نظرية القوة الواحدة ونقدها . وهي النظرية التي ترى أن العقل هو أساس الحياة النفسية كلها ويرى د. عزت أن سقراط يبالغ بالقول بأن العقل في نزعاته المسائدة عام واحد في كل زمان ومكان ذلك لأن العقل الفردي يخضع في موضوعاته عادة للعقل

الجمعي مما يراه العقل الفردي صحيحا في مكان معين يصح اختلافه  
اختلافا بينا عنه في مكان آخر (١٦) . . . وهو يرى انه لا قيمة للعقل  
اذا انحس في دابلية الانسان فهو سيجهل في هذه الحالة القيم  
الاجتماعية التي يضعها المجتمع كمعايير لتصرفات الناس فيه ولا يمكن  
ان يعيش بغيرها فيه . وينصب كلام سقراط على انسان وهمي يعيش  
بعيدا عن المجتمع وهذا فرض لا يقره العقل (١٥) ثم يتقدم خطوة  
اخرى مبينا ان السعادة ليست هي السعادة الداخلية على طريقة  
سقراط وانما هي سعادة اجتماعية بان يؤدي الانسان عمله لصالح  
الجميع ، ويستخدم عبد العزيز عزت نفس نقد دوركيم في بيان  
ان السعادة عند سقراط ميتافيزيقية تجريدية لأن انسانها من نسخ  
الخيال ولا وجود له في الواقع ولا في أي مجتمع قائم (١٦) ونفس  
الموقف السقراطي نجده حديثا في نظرية النحس الأخلاقي كما تظهر  
لدى أصحاب الحاشية الخلقية خاصة شفتسبري (١٦٧١ - ١٧١٣) في كتابه  
عن « الفضيلة » يعرض لها وينتقدها ويفضل عليها نظرية سقراط  
باعتبارها أكثر تماسكا (١٧) .

ويعرض ثانيا لنظرية الازدواج النفسي عند أرسطو واتجاه  
أرسطو يؤدي الى وضع أخلاق لا قيمة لها من الناحية الاجتماعية  
اليوم لأنها أخلاق انسان : اما ان يعيش بنفسه ولنفسه وهذا في  
حالة العقل الفعال وفضائله النظرية . واما ان يعيش لطبقته الاجتماعية  
في حالة العقل المنفصل وفضائله العملية وهو فهم لا يراه علم الاجتماع  
سليما (١٨) . ويتناول بعد ذلك نظرية القوى الثلاث المنفصلة كما  
رجدت لدى أفلاطون وينتقدها (١٩) ، ثم ينتقل الى النظرية الأخيرة  
« نظرية القوى الثلاث المتصلة التي قال بها لوسين والتي ظهرت في  
كتابه رسالة في الأخلاق العامة Traite De Morale Generale  
عام ١٩٤٧ التي يقدم فيها الشعور على القوى الأخرى وينتقده عزت  
بسبب ذلك ثم يعرض لموقف يوسف مزاد التكامل الذي ينظر الى

النفس في تطورها وكأنها وحدة لا ينقسم عراها وينقد على أساسها نظرية لوسين (٢٠) .

وينتقل بعد هذا العرض النقدي لنظريات الأخلاق في فلسفة النفس إلى القسم الثاني الذي خصصه للأخلاق وعلم الاجتماع ليعين أن الأخلاق من ناحية علم الاجتماع تختلف عن كل ما تقدم في : الموضوع والمنهج والفرض ، ويبين أولا الاختلاف بينهما من حيث الموضوع فالأخلاق لا تعتمد على قوى داخلية نفسية وإنما على قوى خارجية اجتماعية لها وجودها في المجتمعات البشرية - إذا هي عناصر قائمة بالفعل وسابقة لوجود الأفراد فيها ، وهي تشتق من القوالب والسنن الاجتماعية الشفوية والمكتوبة . يذكر من النوع الأول ( الشفوية ) العادات والعرف والتقاليد والذوق العام ومن النوع الثاني القوانين الوضعية والآداب ودراسة مفردات اللغة .

ويتناول الدكتور عزت عنصرا هاما من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الالتزام والالتزام صفة تتضمن الجزاء وبالطبع ليس المقصود به الجزء النفسى إنما الجزء من الناحية الاجتماعية هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع أى مسؤوليته أمام الرقابة الاجتماعية الخارجية فهذه السنن والقوانين تمثل العقل الجمعى وإرادة المجتمع فيشعر الفرد أن هناك قوة تعملو عليه وتضغط عليه وتضطره أن يتمشى حسب أوامرها فهي له بالمرصاد أن خالفها ينزل عليها العقاب جزاء لما فعل ، وهنا يواجه الأخلاق العقلية المثالية ويرفضها بشدة يقول : « الأعمال الأخلاقية لا تتضمن فى ذاتها و بذاتها الجزاء كما يتوهم ذلك الأخلاقيون النفسانيون (٢١) » ويرتبط مفهوم الالتزام بمفهوم الواجب الكانطى الذى يرفضه الاجتماعيون فى صورته الأولى القبلية المجردة ويتقبلونه فى تفسيره الاجتماعى فهو يوضح « أن الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هى فعل الإنسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع . فالواجب هو محور أخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة

خاصة كانت Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الإنسان لبيع أوامر العقل الداخلية<sup>(٢٢)</sup> أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يستق أوامر من العقل الفردي لكن من أوامر العقل الجمعي التي تنعكس في مسننه غير المكتوبة . فالواجب هنا ليس بواجب لإنسان مطلق ولكن واجب لإنسان يخضع لنسبية اجتماعية . فهو واجب واقعي مصوبس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظري الخالص<sup>(٢٣)</sup> .

ثم يتناول الاختلاف بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع فيما يتعلق بالمنهج فمن حيث المنهج لا تلجأ الأخلاقية الاجتماعية إلى طريقة الاستبطان الأخلاقية التي تنجبه إلى داخلية النفس لتستوحى الوجدان وتستطلق الضمير . بل تقوم على منهج استقرائي<sup>(٢٤)</sup> إحصائي<sup>(٢٥)</sup> . و بما يتعلق بالغرض الذي ترمي إليه الأخلاقية الاجتماعية فهو تنظيم حياة ومعاملات الإنسان في إطار تنظيماته الاجتماعية مثل النقابات على سبيل المثال التي لها دورها في تنظيم الأخلاق<sup>(٢٦)</sup> .

ومجمل القول أن الأخلاق ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين ، أي فرد ميتافيزيقي لا وجود له في الواقع . ويسعى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلما يتحقق بعده عن الحياة الواقعية واعتماده في أصوله على قوى داخلية نفسية ، ولكن الأخلاق الاجتماعية هي أخلاق وضعية علمية تقوم فعلا في المجتمعات البشرية وهي محدودة بزمان معين ومكان معين وتمثل قوى خارجه من صنع المجتمع نفسه هي الظواهر الأخلاقية التي يخضع لها طوعية لأنها تفوقهم وترفعهم إلى مستواها الحضاري<sup>(٢٧)</sup> .

ويتضح هذا الموقف ويتأكد في كتاب هام أصدره عبد العزيز عزت عام ١٩٥٦ تحت عنوان « المقولات الأخلاقية » يؤكد فيه أن « الأخلاق هي لب الاجتماع » مستشهدا بتسمية فرنسا لشهادة هذا

العلم باسم شهادة الأخلاق وعلم الاجتماع وباهتمام علماء الاجتماع المعاصرين بالأخلاق كما نجد لدى دوركينم الذى سار على نهجه أساتذة الاجتماع بالسربون<sup>(٢٨)</sup> ويؤكد ان الأخلاق هى العنصر الأساسى لتحديد الحياة الاجتماعية ولتوحيدها<sup>(٢٩)</sup> يرى الاجتماع المصرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقة الطبايع القومية فإنه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد فى داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة هذه النزعات هى قانون اجتماعى عام لا ينبثق فى النفس بحكم التطرد العقلية كما يتوهم الفلاسفة<sup>(٣٠)</sup> ويحدد هذه الأصول فى ستة هى : مظهر الخير والشر ، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحق والواجب . وكل هذه المظاهر الأخلاقية — كما يؤكد — لا تنأت الى الانسان من داخلية نفسية وإنما من خارجها أى تشتق من الحياة الاجتماعية فهى مقولات جمعية لا فكرية ولا تصدر عن النفس باعتبارها نفسها وإنما تلقى فى النفس باعتبارها تتربص من طبائع الاجتماع<sup>(٣١)</sup> وهذا هو المنهج الذى صورته لنفسه فى دراسة هذه المقولات الأخرى يقول و « نحن فى دراستنا لهذه الأسس والمقولات سننتهى دائما الى هذا الاتجاه الاجتماعى فى الفهم »<sup>(٣٢)</sup> وحين يتحدث عن مقولة « الخير » يميز بين ثلاثة أشكال فى النظر للخير : خير الفرد ( أصحاب المذبة ) خير الجنس البشرى ( الرواقية — كانبط ) ثم خير المجتمع كما نجد فى المدرسة الفرنسية حديثا ( دوركينم — ليفى بريل — البيربايه )<sup>(٣٣)</sup> بل ان خير الفرد ومفهوم الواجب هما أيضا اجتماعيين يقول : « فأخلاق الفرد من الناحية الاجتماعية تتضمن تماسكه وتضامنه مع بنى قومه بوجه عام وتماسكه وتضامنه مع الهيئات الاجتماعية التى ينتمى اليها بوجه خاص . فالواجب من الناحية الاجتماعية اتسع فهمه عن فهمه عند الفلاسفة ولم يصبح واجبا مفردا وإنما أصبح واجبات ( بالجمع ) لا تصدر عن العقل الفردى وإنما العقل الجمعى أو الأمة الاجتماعية وهذا هو الفهم الاجتماعى للخير الذى تقره<sup>(٣٤)</sup> »

ونفس الموقف نجده حين يتحدث عن المسؤولية فهناك أولا رأى أصحاب الفهم النظرى الذين يقولون ان المسؤولية الأخلاقية هي مسؤولية داخلية نفسية بمعنى محاسبة المرء لنفسه أمام نفسه وأمام ضميره الخى . . . . . وهناك الفهم العلمى للمسؤولية رأى أصحاب المدرسة الايطالية لدراسة الجريمة والمجرمين ويضيف ثالثا المسؤولية الاجتماعية<sup>(٣٥)</sup> ونفس الأمر فى مقولة الجزاء فهناك الجزاء الطبيعي والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى وهناك الجزاء الأخلاقى . وهو يؤكد ان الجزاء الأخلاقى مصدرة المجتمع ويرتبط كل الارتباط بالجزاء الاجتماعى فالإنسان يحاسب نفسه أمام نفسه لا يخشى نفسا أكبر من نفسه هي الأنا الاجتماعى . فالمجتمع كما قال دوركيم هو مصدر الأخلاق والأخلاق هي لب الاجتماع<sup>(٣٦)</sup> ويتكرر الموقف نفسه حين يتحدث عن مقولة الحق فبالإضافة للفهم النظرى ، والعلمى للحق يعرض النظرية الاجتماعية التى تمثل وجهة نظره فالحقوق عندنا تتأثر بالزمان والمكان وتتطور ولا تقف على صورة واحدة عقلية تجريدية<sup>(٣٧)</sup> . ويختتم دراسته بأهم المقولات الأخلاقية التى عرفت تقليديا بأنها إنسانية عامة مطلقة كما يتضح ذلك فى فلسفة كانط التى يتناولها بالعرض ويقدم نقد جويو لها ويمطق على نقد جويو « بان فكرة الواجب لازمة وضرورية عكس ما يفكر جويو » ، وهى لازمة لا بالفهم الفلسفى كما عند كانط وإنما لازمة بالفهم الاجتماعى الذى يتبناء يقول : « إن فكرة الواجب عند الفرد تخضع لأصول الواجبات فى المجتمع البشرى »<sup>(٣٨)</sup> .

وبهذا يرد كل مقولات الأخلاق الى المجتمع ليس الخير والشر فقط وهى اهتمام الفلاسفة الأساسى ولا المسؤولية والجزاء ذات الطابع القانونى وإنما أيضا الحق والواجب ضمن المثالية المنيع كما تجلوا لدى كانط الذى فسره الاجتماعيون تفسيراً مقابل لتفسير صاحبه وأساساً من أسس الأخلاق الاجتماعية .



## ثالثا - السيد محمد بدوي وأصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق :

يقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوي إسهامات أخلاقية متعددة من وجهة نظر علم الاجتماع وبالتحديد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتتنوع هذه الإسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع الدكتور محمود قاسم في تعريب عددا من الدراسات الأساسية لأعلام هذا الاتجاه . فقد ترجم كتاب إميل دوركايم « التربية الأخلاقية »<sup>(٣٩)</sup> وكتاب ليفي بريل عن « أوجست كونت » بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم<sup>(٤٠)</sup> وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفي بريل الذي يمثل تطور هذه المدرسة وهو « الأخلاق وعلم المسادات الخلقية »<sup>(٤١)</sup> وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح في أفكاره بحيث نجد ما بين ثنايا كتاباته<sup>(٤٢)</sup> إما فيما يتعلق بمؤلفاته ففي مقدمتها دراسة هامة اتخذناها عنوانا لإسهامه هي « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق »<sup>(٤٣)</sup> بالإضافة الى كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع »<sup>(٤٤)</sup> .

ويحدد هدفه من كتابه « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق » قائلا : « غرضنا في هذا البحث ان نتقصى المصادر الأولى التي انبثقت منها الاتجاه الاجتماعي في دراسة الأخلاق وان نتتبع هذا الاتجاه في تطوره لتقف على مقدار تقدمه في المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمي . ويحدد معنى المنهج الاجتماعي بأنه المنهج الذي حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمي الموضوعي وان يعالج مسائله على انها ظواهر أخلاقية faits moraux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التي ندرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى »<sup>(٤٥)</sup> .

وبين أولا أثر المذهب التجريبي على المدرسة الاجتماعية حيث يمكن القول ان محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظواهر بعد وضع أسس المذهب التجريبي حيث نادى

بيكون بوجوب تطبيق مذهب على دراسة الأخلاق والسياسة .  
والمؤلف يعي الفرق بين كل من التجريبية والوضعية في الأخلاق  
فهو لا يوافق على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات  
الفردية أساسا للعادات الجمعية الا أثناء لا نستطيع أن ننكر أثره  
( المذهب التجريبي ) من حيث توكيد أهمية الاستقراء النظري  
والعمل كشرط من شروط البحث العلمي في الحياة الأخلاقية (٤٧) .

ثم يتحدث عن المذهب الوضعي عند كونت الذي يحدد المفاهيم  
الأخلاقية على أساس القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع معين  
والتي يتعرف الأفراد بمقتضاها . وليست الأخلاق في نظر المذهب  
الوضعي الا فصلا من علم الانسان الذي ينقسم الى شعبتين :  
البيولوجيا وعلم الاجتماع . ويتحدث عن التفسير البيولوجي لنشأة  
الضمير الأخلاقي استنادا الى نظرية التطور خاصة في تطبيقاتها  
الأخلاقية لدى سبنسر . ومن الأمثلة الهامة على الدراسة البيولوجية  
للأخلاق دراسة لوب Loeb التي وضع أساسها في كتابه النظرية  
الآلية في الحياة La Cociption mecanique de La Vie Paris, Alcan 1914  
حيث ذكر ان العرائز هي الجذور التي تنفرع عنها الأخلاق . ويلاحظ  
على مثل هذه النظريات جموحا وغلوا في تطبيق العلم على دراسة  
الأخلاق (٤٨) .

ويتناول الشعبة الثانية « علم الانسان » عند حديثه عن « الأخلاق  
في مذهب أوجست كونت » حيث يرى ان الهدف الأساسي الذي كان  
يقصد اليه كونت من انشاء هذا العلم هو الوصول الى قواعد خلقية  
وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الانسان ويعلق السيد بدوي  
ان الأخلاق عنده [ كونت ] أقرب الى علم النفس الأخلاقي منها الى  
الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة . وانها أخلاق وضعية  
نسبية (٤٩) .

ثم يتحدث عن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ويبين كيف افاد

دوركيم من آراء كونت وكيف كرس جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتصديد خواصها ويرى ان الظاهرة الأخلاقية تتسم بخاصتين أساسيتين : الأولى انها تلتزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هي قوة المجتمع ، والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذي يتوق الى تحقيقه . ثم يناقش دوركيم باعتباره صاحب موقف وسط بين العلم والفلسفة ، لم يغفل النظر الى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا<sup>(٥٠)</sup> ، ويعرض مذهب ليفي بريل الذي اتخذ موقفا صريحا وهاجم الأخلاق الفلسفية كما يتضح في كتابه « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » ويلخص السيد بدوي النتائج التي وصل اليها علم الظواهر الخلقية في تطوره في قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هي العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بان مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد السلوك وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى هي ان القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

الثانية : هي السدول عن الفكرة الوهمية القائلة بان الظواهر الخلقية معروفة لدينا في مجموعها دون حاجة الى البحث العلمي في الحقيقة ان الظواهر الخلقية شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها الا بعد مجهود شاق .

ثم يعرض أخيرا لأبحاث باييه في دراسة الظواهر الأخلاقية حيث استكمل ما بدأه ليفي بريل وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة في كتابه « علم الظواهر الخلقية »<sup>(٥١)</sup> ، ويرى ان جهد باييه قد حقق المرحلة النهائية في تطور المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق حيث كانت المحاولات السابقة محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية

أو لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة أما دراسات باييه فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجسد النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى وقد استطاع باييه ان يضع أمام أعيننا ثمرات جهوه فجاءت أبلغ دليل على ما تحققة الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية (٥١) .

يحدد السيد بدوى موقف المدرسة الاجتماعية التى ترى ان الانسان الذى يحيا فى مجتمع معين يعكس المبادئ الأخلاقية السائدة فى مجتمعه وان الضمير الأخلاقى ينعقد بما يسود فى المجتمع من عادات وتقاليد ومن هنا فالانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع . ويرى ان الأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم الظواهر الأخلاقية » (٥٢) وعلى ذلك يقدم لنا كتابه فى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع الذى يعرض فيه للاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد تمهيد عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية .

يعرض لنا السيد بدوى فى القسم الأول نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة حيث يتناول فى الفصل الأول « الأخلاق فى العقيدة البوذية » وفى الثانى الأخلاق فى الفلسفة اليونانية ثم فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية وفى الفصل الرابع الالتزام الخلقى فى الاسلام ويعترف المؤلف باعتماده الكامل فى هذا الفصل على كتاب محمد عبد الله دراز الأخلاق فى القرآن ، والحقيقة ان اعتماده يشمل م هذا الفصل الفصلين الثالث السابق عليه والخامس التالى له (٥٣) . بينما يخصص الفصل السادس الذى يحطيه عنوانا يحتاج الى نقاش لأنه يعرض فيه لموقف برجسون الأخلاقى تحت عنوان « الأخلاق

الاجتماعية والانسانية » ، وهو يعتبره همزة الوصل بين الأخلاق  
الفلسفية والاجتماعية .

ويتناول الضمير الأخلاقي في القسم الثاني الذي يتكون من  
فصلين هما : السابع خصائص الضمير الأخلاقي ، والثامن نشأة الضمير  
الذي يتناوله لدى الاتجاهات المختلفة يخص منها الاتجاه السيسولوجي  
بأومى نصيب<sup>(١٥)</sup> بينما يعبر القسم الثالث عن موقفه الواضح من  
الأخلاق وفيه يعرض الأخلاق عند علماء الاجتماع .

وقد تدرج في القسم الثالث الحديث بدءاً من الأخلاق الوضعية  
عند أوجست كونت ( الفصل التاسع ) حتى انتهى الى عرض أسس  
المنهج العلمي في دراسة الأخلاق موضحاً ان كونت لم يسهم بشيء  
في معالجة الأخلاق كما يتضح ذلك من جهود الاجتماعيين اللاحقون  
عليه وأيضاً دوركيم الذي يخصص له الفصلين العاشر والحادي عشر  
من : « تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية » و « عناصر الحياة الأخلاقية  
في المجتمع » . فانه - أي دوركيم - رغم جهوده المتصلة وبحوثه  
المتعددة في الأخلاق لم ينجح تماماً في فصل وجهة النظر التقديرية  
عن وجهة النظر العلمية الصرفة . ولم يتدعم المنهج العلمي في دراسة  
الظواهر الأخلاقية الا بفضل جهود ليفي بريل الذي يتناول آرائه  
حول علم العادات الأخلاقية في الفصل الثاني عشر .

ويتوقف عند البير باييه الذي أكمل حلقات البحث في علم الظواهر  
الأخلاقية وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمي والقواعد التي تتبع في  
ملاحظة الظواهر الأخلاقية حيث يتوج به دراسته ويجعل منه آخر  
فصول كتابه تحت عنوان « الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية »  
ويعتمد كما يخبرنا في هذا الفصل الذي يعد أطول فصول كتابه  
على كتاب باييه A. Bayet : « علم الظواهر الأخلاقية »  
La Science des Faits Moraux ويؤكد السيد بدوي في نهاية دراسته  
ان تحويل الأخلاق الى علم أمر ممكن وأن الهدف الذي تصبو الى بلوغه

البحوث الاجتماعية وهو تحقيق الدقة العلمية ليس هدفا بعيد المنال .  
والحقيقة ان دعوة السيد بدوي للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجا  
ووضوحا من سابقه وذلك لأسباب عديدة فدراساته أدق وتنسج  
بالموضوعية وتأتي أهميتها من كونه صدرت بعد انتشار الأخلاق  
الاجتماعية عند الدارسين العرب وكتبت فيها بحوث عديدة خاصة  
ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل الذي يخصص لها فصلا هاما  
من مرجعه الكلاسيكي في الفلسفة الأخلاقية<sup>(٥٥)</sup> وكذلك زكريا ابراهيم  
الذي قدم دراسة مستقلة عن « الأخلاق والمجتمع » بالإضافة الى  
فصول عديدة في كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه<sup>(٥٦)</sup> . كما  
وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة في كتابات  
محمد عبد الله دراز التي قدم السيد بدوي ترجمة كتابه الهام الى  
العربية والأهمية الثانية للكتابات السيد بدوي هي تأسيس اتجاه  
في مدرسة الاسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية  
ويتجلى ذلك وأضحى لدى الدكتور قباري اسماعيل الذي قدم عدة  
دراسات اجتماعية في الأخلاق لا تخلو من اشارات متعددة لجهود  
الأستاذ السيد بدوي .

#### رابعا - قباري اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع :

ويكتب الدكتور قباري اسماعيل عدة كتب في اطار مشكلات علم  
الاجتماع والفلسفة . العمل الأول في ثلاثة مجلدات تتناول على  
التوالي : المنطق ، والمعرفة واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق  
والدين<sup>(٥٧)</sup> . وقد صدر تقريبا في نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوي ،  
ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج « قضايا علم الأخلاق من  
زاوية علم الاجتماع »<sup>(٥٨)</sup> ويهمننا الوقوف أمام هذا الجهد الذي يعرض  
للأخلاق الاجتماعية بطريقة أقل حدة وأهدأ حماسا من سابقه ويبدو  
ذلك تطبيقيا بعد ما قدم من دراسات نقدية من جانب المفكرين  
والباحثين العرب في مجال الفلسفة للأخلاق الاجتماعية .

وهو يوضح لنا في تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التي سيتناولها « مختلف المسائل التي يعالجها » علم الاجتماع الأخلاقي ، عيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم الاجتماع ان يضمن طابعا اجتماعيا على فكرة « الواجب » ، و « الارادة » كما اسهم بحاول سوسيولوجيه لمسائل الخير والشر . فقد اثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والانزام » فتناول دوركيم فكرة الارادة Volonte . وعالج منسطة « القيم والاحكام التقويمية كما طرق لفى بريل فحدة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق ، وناغتن مشكلة الضمير وغاية السلوك الخلقى . كما ذهب البير بابيه باوضعية والنسبية فى الأخلاق الى الحد الذى يصطنع فيه مذهبها علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها واقع معطى » (٥٩) .

ويوضح لنا د. قبارى كيف سعى علم الاجتماع لامتحام معادل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وذلك بجل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على انها أنساق لها وظائفها وضرورتها فى البناء الاجتماعى . ويبين ان هذه النزعة قد صدرت مع دروس كونت فى الفلسفة الوضعية « الذى حاول أن يقيم أخلاقا وضعية تستند الى العلم وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع » (٦٠) . حيث رفضت « وضعية كونت أخلاق انفسفة فاعترضت على فكرتى الانزام الخلقى والارادة الخيرة . ويتحدث عن موقف علم الاجتماع من المطلق ، ان « أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ... فما هو أخلاقى وفاضل من ثقافة ما قد لا يعد كذلك بالنسبة لثقافة أخرى لذلك أعترض الاجتماعيسون على فكرة الأخلاق المطلقة » (٦١) .

ويدور بحثه الذى يقع فى أربعة فصول وخاتمة حول مقارنة وجهتى نظر الاجتماع والفلسفة من الدين والأخلاق ، يتناول فى الفصل الأول مدخل ومقدمات عامة يناقش فيهما : علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين ، فلسفة الأخلاق والدين ، موقف علم الاجتماع

من المطلق . ويناقش في الفصل الثاني المشكلة الخلقية كما صدرت عن الفلاسفة وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا في حل مشكلات الأخلاق من وجهة للنظر الاجتماعية حيث يعرض للمشكلة الأخلاقية ، فكرة الواجب بين كانط ودوركايم ، مبدأ استقلال الإرادة ، القيم والأحكام القيمية ، المعياري والنسبي في الأخلاق ، الانسنان والضمير الخلقى ، البير باييه ودزاسة الظواهر الخلقية . ويعالج في الفصل الثالث المشكلة الدينية . ويقدم في الفصل الرابع مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين (٦٣) .

ويحدد لنا قبارى مكانه الأخلاقية الاجتماعية بين المذاهب الأخلاقية اعتمد على تقسيم لوسن في « رسالة في الأخلاق العامة » حيث قسم مدارس الأخلاق الى : « أخلاق اللذة » عند ارسططس وأبيقور ، وأخلاق المنفعة عند بنتام ومل والأخلاق النفعية التطورية عند سبنسر ثم مختلف الأشكال الاجتماعية مثل أخلاق الغيرية عند كوئث والأخلاق الوضعية السوسيولوجية عند دوركايم وليفى بريل « (٦٤) .

ويوضح الباحث كيف اعترض الاجتماعيون على الأخلاق الصورية وابتعدوا عن ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق وذهبوا الى ان الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومضاردها الاجتماعية والى ان القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وأنه يستناد الى تلك الأسس الوضعية والنسبية صدرت أصول المذهب الاجتماعى في دراسة الأخلاق (٦٥) . ويستشهد بقول دوركايم من انه ليس أبحاثه ودراساته كلها لم يجد قاعدة خلقية واحدة ليسب نتائجها لعوامل اجتماعية « (٦٥) وليس من شك في أن المثل الأخلاقى الأعلى له وظيفته في المجتمع لأنه يصدر عنه ، كما ان الألتزام الخلقى لا يصدر الا عن المجتمع وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ الا من الواقع الجمعى (٦٦) . ومن هنا يحيلنا الى موقف دوركايم من فكرة الإرادة ومناقشته لأخلاق الإرادة عند كانط (٦٧) .



وحين يتحدث عن مشكلة القيم والأحكام القيمية يبين أن المجتمع عند دوركيم هو المشرع الوحيد للقيم لأنه مصدرها وهو معيار التقييم الأخقي (٦٨) . وينتهي من ذلك إلى أن علم الاجتماع الدوركىمى الذى أضواء على مسألة : « الواجب » ، « الإرادة » و « القيم » التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى استنادا إلى دراسة الواقع الاجتماعى على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق كلها ظواهر اجتماعية (٦٩) .

ويعرض موقف ليفى بريل فى حديثه عن «المعيارى» و «النسبى» فى الأخلاق : لقد رفض ليفى بريل معيارية الأخلاق وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعمقها وعدم جدواها فأعلن حذف الأخلاق المعيارية وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية حيث أن علم الاجتماع الأخلاقى يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقية Physique Morale ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها فى مختلف العصور وفى سائر المجتمعات والثقافات . وقد انتهى ليفى بريل إلى هدم التصور التقليدى للأخلاق ورفض معيارية القواعد والمسلّمات الخلقية مستندا إلى قواعد العلم الوضعى التى ليست إلا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر كما هى قائمة بالفعل دون أن تنتقيد بتصوير ما ينبغى أن يكون (٧٠) .

ويتناول بعد ذلك البير باييه ودراسة الظواهر الأخلاقية فمساهمة باييه فى علم الظواهر الخلقية قد بلغت بالفكر الوضعية إلى أقصاها ووصلت بموضوعية الأخلاق إلى أبعد الآماد ، والذي يؤكد عليه الاجتماعى المصرى أن المشكلة الأخلاقية قد عرجت نهائيا عند البير باييه من ميدان البحث الفلسفى (٧١) .

ويقوم الدكتور قبارى جهود المدرسة الاجتماعية بشكل يسدو معتدلا بالنسبة لدعاة هذه الاتجاه فهو يرى أن علم الاجتماع لم

يتعثر في مسألة من الميثافيزيقا يقدر ما تعثر في ميدان الأخلاق والدين... وان الأخلاق حتى كعلم للعادات لا يمكن ان تستغل عن أمها الفلسفة<sup>(٧٢)</sup> . وهو يرى ان « الموضوعية الخالصة » التي ذهب اليها « إبير بايه » هي حالة مستحيلة لا يمكن التوصل اليها<sup>(٧٣)</sup> .

ويود الدكتور قيارى ليقدّم ١٩٧٥ دراسة أخرى في علم الاجتماع الأخلاقي يعالج من خلالها قضايا الأخلاق النظرية كما صدرت على مسرح علم الاجتماع . حيث ناقش مختلف القضايا التي أثبتت في ميدان علم الاجتماع الأخلاقي مثل : قضية سوسيولوجية القيم والأحكام القيمية ونظريه الواجب الأخلاقي ومبدأ النفسانية في الأخلاق ومشكلة الضمير وغيرها ، وتقع هذه الدراسة في تسعة فصول الأول مقدمة ومدخل يتناول فيه بعد التمهيد الأخلاق المعيارية ثم منهج طم الاجتماع الأخلاقي الذي يحدد موضوعه ويعرفه بأنه ذلك الفرع السوسيولوجي الذي ينهض بدراسة الظاهرة الأخلاقية أي انه يدرس الأخلاق دراسة علمية . ويقترح علما موضوعيا لتفسير العادات الأخلاقية<sup>(٧٤)</sup> . ويقدم لنا القواعد الأساسية التي يفرضها المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية<sup>(٧٥)</sup> .

ويعرض في الفصل الثاني للأخلاق النظرية : يتحدث في تمهيد عن تصنيفات الأخلاق الفلسفية سواء أكانت أخلاق اللذة أو الحاسة الخلقية أو الارادة الخيرة التي وجه اليها النقد ثم الأخلاق الوضعية وفي الفصل الثالث يتحدث عن قضايا الأخلاق الوضعية ويعرض<sup>(٧٦)</sup> في الرابع مصادر الأخلاق والدين ويعصم الخامس لبيان موقف لوسيان ليفي بريك من الأخلاق التقليدية<sup>(٧٧)</sup> .

ويتناول نظرية الواجب الخلقى في الفصل السادس حيث يعرض لأكبر ممثل للأخلاق النظرية وهو كانط ويدرسه تحت عنوان فلسفة الواجب الخلقى متجاوزا الأمر المطلق ، الواجب ، الارادة الخيرة وبالمقابل يتناول دوركيم ويحدثنا عن القاعدة الخلقية والحقيقة الاجتماعية ثم الالتزام الخلقى ومصدره ويناقش مبدأ استقلال الارادة .

ويندم في الفصل السابع « سوسيولوجيا القيم » الجهود المختلفة التي تناولت القيم من مختلف جوانب الدراسة ويتوقف عند دوركيم « المؤسس الحقيقي لوجهة النظر السوسيولوجيا في دراسة القيم وأحكامها » (٧٨) فبعد الحديث عن ( أصول القيم ومصادرها في المجال التاريخي ) عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين خاصة عند كانط ، يتناول القيم كموجهات للسلوك ، ويعرض لموضوعية القيم خاصة لدى ماحس شيلر ثم يركز على إبراز مختلف الاطارات السوسيولوجية التي تعرض للقيم فيعرض للتفسير الاقتصادي للقيمة ، والوعي بالقيم ثم يتناول القيم في التاريخ ويختتم هذا الفصل ببعض الاتجاهات والمواقف المعاصرة لدى بارسونز parsons وانجلز Inkeles وسوروكين Sorokin وسانيال Sauyal وكلوكهون F. Kluckhohn ويختتم الفصل بمناقشة وتعقيب يعتمد فيها على كتاب ادوار ترياكيان « الوجودية والنزعة الانسانية »

E. Tiryakian : Sociologism and Exis ten Tielism

ويعرض بعد ذلك ( للتحليل العلمي للظاهرة الأخلاقية عند البير باييه حيث يتناول بعد تمهيده للفصل الثامن للأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقي موضحا القواعد الخلقية كمعطيات للتجربة مبينا المنهج العلمي لدراسة الظاهرة الأخلاقية محددًا مجال علم الظواهر الأخلاقية وميادين الأخلاق الجمعية .

ويؤكد نفس موقفه من وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق في الفصل التاسع الذي يقدم انتقادات لهذه الواجهة من النظر التي لم تتعثر في مسألة من المسائل بقدر تعثرها في ميدان دراسة ظواهر الأخلاق والدين .

\*\*\*



## هوامش وملاحظات الفصل الثاني

- ١ — مجلة طيه الآداب العدد الثاني ، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧ •
- ٢ — د. منصور فهمي : أبحاث وخطرات ، الهيئة المصرية العامة لكتاب القاهرة ١٩٧٣ •
- ٣ — د. إبراهيم بيومي مذكور : المرحوم الدكتور منصور فهمي جبهة المجمع اللغوي في ١١/٥/١٩٥٩ الدورة ( ٢٥ ) وأبحاث وخطرات ص ١٠ — ٢٦ •
- ٤ — محمود تيمور : ملامح وغصون ( ص ٠ — ٢ ) من أبحاث وخطرات ص ٩ — ١٠ •
- ٥ — د. مذكور المرجع السابق ص ٢٤ •
- ٦ — د. طه حسين من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢ ص ٢٢٢ •
- ٧ — المصدر السابق ص ٢٨٨ •
- ٨ — راجع الدراسة الهامة — وربما الوجيهة — عن منصور فهمي التي كتبها الدكتور محمد حافظ دياب في إطار اهتمامه بـ « سيولوجيا الأدب » بعنوان « تحولات منصور فهمي » ص ١٤٦/١٦٠ مجلة المنار العدد ٤٨ أكتوبر ١٩٨٨ •
- ٩ — د. منصور فهمي : كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر تسهم في التعاون العالمي ، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٣ •
- ١٠ — د. منصور فهمي : الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية • أبحاث وخطرات ص ٢٤٨ •
- ١١ — المصدر السابق ص ٢٤٩ •
- ١٢ — أنظر هذه الدراسة المرجع السابق ص ٢٥٦ — ٢٦٦ •
- ١٣ — د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، في جزعين مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ط ١٩٤٦ •
- ١٤ — د. عبد العزيز عزت : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع • القاهرة ١٩٥٣ ص ٥ — ٦ •

- ١٥ — المصدر السابق ص ٦ •
- ١٦ — المصدر السابق ص ٨ •
- ١٧ — المصدر السابق ص ٨ — ٩ •
- ١٨ — المصدر نفسه ص ١٣ •
- ١٩ — المصدر نفسه ص ١٤ — ١٨ •
- ٢٠ — راجع المصدر نفسه ص ٢٢ — ٢٣ ويوسف مراد مجلة  
علم النفس مجلد ٣ فبراير ١٩٤٦ ص ٢٩٤ — ٣٠١ •
- ٢١ — يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل في هذه  
النقطة وذلك في دراسته الهامة التي تؤسس للاتجاه القرآني في  
الأخلاق « دستور الأخلاق في القرآن » • ترجمة د • عبد الصبور  
شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣ •
- ٢٢ د • عبد العزيز عزت : الأخلاق ... ص ٣٤ •
- ٢٣ — المصدر السابق ص ٣٢ •
- ٢٤ — المصدر السابق ص ٣٤ •
- ٢٥ — المصدر نفسه ص ٣٥ •
- ٢٦ — المصدر نفسه ص ٤١ — ٤٢ •
- ٢٧ — المصدر نفسه ص ٤٣ — ٤٤ •
- ٢٨ — د • عبد العزيز عزت : المقسولات الأخلاقية ، القاهرة  
١٩٥٦ ص ٥ •
- ٢٩ — المصدر نفسه ص ٦ •
- ٣٠ — المصدر نفسه ص ٨ •
- ٣١ — الموضع السابق وأيضا ص ٩ •
- ٣٢ — المصدر نفسه ص ٩ •
- ٣٣ — المصدر نفسه ص ١٦ •
- ٣٤ — المصدر نفسه ص ١٩ •
- ٣٥ — المصدر نفسه ص ٤٤ •
- ٣٦ — المصدر السابق ص ٥٦ •
- ٣٧ — المصدر السابق ص ٧١ •

- ٣٨ — المصدر السابق ص ٩٠، ٩٣ .
- ٣٩ — اميل دوركيم : التربية الأخلاقية ترجمة د. السيد محمد بدوى . مكتبة مصر د. ت .
- ٤٠ — ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت ترجمة د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٤١ — ليفى بريل : الأخلاق وعلم المسادات الخلقية « ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوى القاهرة ١٩٥٢ .
- ٤٢ — يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه فى كتبه المختلفة بل وتلخيصه لهذه الكتب فى فصول كتبه على سبيل المثال تخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع الفصل الحادى عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ( ١٨٧ — ٢٢٩ ) وهو عرض أمين كما جاء فى الجزء من الكتاب الذى ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية .
- ٤٣ — د. السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .
- ٤٤ — د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع : دار المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠ .
- ٤٥ — د. السيد محمد بدوى ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ( ص ٧٣ — ١٠١ ) ص ٧٣ .
- ٤٦ — المصدر السابق ص ٧٥ .
- ٤٧ — المصدر نفسه ص ٨٠ .
- ٤٨ — المصدر نفسه ص ٨٢ .

٤٩ — نفس المرجع ص ٩١ — ٩٣ •

٥٠ — نفس المرجع ص ٩٨ •

٥١ — المصدر نفسه ص ١٠٠ •

٥٢ — د. السيد محمد بدوي : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ١٩٨٠ ص ب •

٥٣ — انظر المرجع السابق الفصل الرابع ص ٦٧ حيث يقول :  
أخيرا تصدى لهذا العمل — الأخلاق في القرآن — عالم جليل من علماء  
الأزهر في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السربون  
وعنوانها « أخلاق القرآن » ويذكر في الهامش « هذا العالم هو  
المغفور له د. محمد عبد الله دراز وقد اعتمدنا على رسالته في كتابه  
هذا الفصل » ج ١ ص ٦٧ •

٥٤ — الصفحات من ١٤١ حتى ١٤٨ •

٥٥ — د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها  
ط ٣ دار النهضة العربية ١٩٧٦ الفصل الرابع من الباب الخامس  
وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سنجويك المجلد في فلسفة الأخلاق •

٥٦ — انظر كتابات الدكتور زكريا إبراهيم في الأخلاق  
الاجتماعية في ٥

— الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،  
القاهرة ١٩٦٦ •

— المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة ، القاهرة الفصل الثالث  
من الباب الأول ص ٧٨ — ٩٨ •



— مشكلة الفلسفة مكتبة مصر ، القاهرة . الفصل الثامن  
ص ٢٠٤ — ٢٢٥ .

وانظر أيضا كل من : د . صلاح قنصوة نظرية القيم في الفكر  
المعاصر دار التنوير بيروت ١٩٥٤ ص ٧٩ — ٨٩ ، د . فيصل بدير عون ،  
د . سعد عبد العزيز دراسات في الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رافت  
القاهرة ١٩٨٣ الفلسفة الوضعية من ١٧٢ — ١٨٧ .

٥٧ — د . قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء  
الثالث الأخلاق والدين ، دار للطباعة العرب بيروت ط ٢ ١٩٦٨ .

٥٨ — د . قباري اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية  
من زاوية علم الاجتماع ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع  
الاسكندرية ١٩٧٨ .

٥٩ — د . قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ص ٢٠ .

٦٠ — المصدر السابق ص ٢٧ .

٦١ — المصدر السابق ص ٤٠ .

٦٢ — المصدر السابق ص ٢٢٩ .

٦٣ — المصدر نفسه ص ٤٧ .

٦٤ — المصدر نفسه ص ٥٠ .

٦٥ — المصدر نفسه ص ٥٧ .

٦٦ — نفسه ص ٥٨ .

٦٧ — نفسه صفحات ٥٨ — ٦٢ .

- ٦٨ — المصدر السابق ص ٦٦
- ٦٩ — المصدر السابق ص ٧١
- ٧٠ — المصدر السابق ص ٧٣
- ٧١ — نفسه ص ٩٠
- ٧٢ — المصدر السابق ص ١٤١
- ٧٣ — المصدر السابق ص ١٥٤
- ٧٤ — د. قباري اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية  
من زاوية علم الاجتماع ص ١٧
- ٧٥ — المصدر نفسه ص ٢١
- ٧٦ — نفس المرجع ص ٢٥ — ٤٣
- ٧٧ — نفس المرجع ص ١١٧ — ١٣٢
- ٧٨ — نفس المرجع السابق ص ١٦٣
- ٧٩ — المصدر نفسه ص ٢٢٠

\*\*\*

## الفصل الثالث

### الأخلاق الوجودية

أولا - عبد الرحمن بدوي وجهوده الأخلاقية :

يعد عبد الرحمن بدوي أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية في الفكر العربي المعاصر . صحيح قد يكون الفكر العربي أكثر انشغالا بقضايا الفلسفة النظرية واشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق . وقد يكون صحيحا ما يراه البعض من أنه ينكر إمكانية قيام أخلاق وجودية إلا أن كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر أصدق تعبير عن هذا الاتجاه .

وربما يكون فيلسوفنا من القلائد الذين أشاروا إلى سيرتهم الفلسفية<sup>(١)</sup> وبالتالي فقد تساعد هذه الإشارة في الكتابة عن اتجاهه الفلسفي ومصادر هذا الاتجاه وبداياته<sup>(٢)</sup> . هو كما يخبرنا فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر ، أسهم في تكوين الوجودية بكتابة « الزمان الوجودي »<sup>(٣)</sup> وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند في استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإدارة معا وإلى التجربة الحية ، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي<sup>(٤)</sup> . قد أحاط علما بتاريخ الفلسفة وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة ولكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما : هيدجر ونييتشه .

ولد في الرابع من فبراير ١٩١٧ وتخرج في كلية الآداب في

مايو ١٩٣٨ حيث تتلمذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين هم :  
الكسندر كواريه A. Koyre ( ١٨٩٢ - ١٩٦٤ ) وأندريه لالاند  
A. Lalande ( ١٨٦٧ - ١٩٦٣ ) وبرلو A. Burloud ومن الأساتذة  
المصريين تتلمذ خصوصا على الشيخ مصطفى عبد الرازق \* كما أفاد من  
باول كراوس الذي كانت له اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال  
التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي وميدان الدراسات الإسلامية  
على نهج المشرقين (٥) .

ويبدو أن « رائد » الوجودية في العالم العربي لم يتمكن -  
كما يرى البعض - من قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية ولم  
يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس « وجوديته » غربيا  
أو إسلاميا ، لم يجد لها موجودا من أجله هو فأنكر عليها حقها في  
« الوجود » ومع ذلك فيجب أن نعترف له - شأن ذلك أم كره -  
بأنه من أكبر باعثي هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار في قبورها (٦) .

وتتعرض سمات فكر بدوي في كتاباته الأخلاقية التي توزعت  
على اتجاهات ثلاثة هي على التوالي : تحقیقات لنصوص أخلاقية عربية  
أو مترجمة ، تأليفات تعرض لاتجاهات الفكر العربي ، وإبداعات تظهر  
اتجاهه الفلسفي . تشمل النوعية الأولى ( التحقیقات ) كتاب « الأخلاق  
إلى نيقوماخوس » الترجمة العربية القديمة (٧) ، بالإضافة إلى عدة  
نصوص ورسائل أخلاقية في كتابة : دراسات ونصوص في الفلسفة  
وتاريخ العلوم عند العرب (٨) . ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول  
الأخلاق النظرية (٩) والثاني الأخلاق عند كانط (١٠) ، ثم أخيرا بحثه  
المتميز الذي يعبر عن اتجاهه الوجودي « هل يمكن قيام أخلاق  
وجودية ؟ » (١١)

يقدم لنا بدوي في إطار مشروعه لرصد « التراث اليوناني في  
الحضارة الإسلامية » كتابات أرسطو في العربية . وأرسطو أكبر  
فيلسوف أخلاقي في الفلسفة اليونانية مثل كانط في الفلسفة الحديثة .

يتناول بدوى كتب أرسطو الأخلاقية ويعودها لنا<sup>(١٢)</sup> ويتوقف أمام نيقوماخيا (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وهو أهمها غير مدافع : إذ هو أكملها وأوضحها وأنصحبها ثم يذكر شراح « نيقوماخيا » اليونان . ويخصص فقرة طويلة لـ « نيقوماخيا » في المصادر العربية . يعرض أولا للكتب العامة في تاريخ العلوم التي أشارت للكتاب<sup>(١٣)</sup> ويتتبع الشواهد والنقول عن نيقوماخيا عند الفلاسفة المسلمين .

ويناقش بدوى هوية المترجم العربي للكتاب وهو اسحق بن حنين . ثم يقدم لنا ترجمة كاملة للكتاب مع التعليقات والشروح والمقارنات ويضيف إلى النص مقالة في المدخل إلى علم الأخلاق غير منسوبة إلى مؤلف يرجح أنها لنيقولاوس وأخرى بعنوان الأخلاق باختصار الاسكندريني .

وقدم بدوى عدة رسائل أخلاقية محققة في كتابه : دراسات ونصوص . الأولى « من رسالة إلى علي مسكويه في اللذات والآلام » ثم بعض أجزاء من كتابات جالنيوس الأخلاقية الأولى من قالته في « أن قوى النفس تواقع لمزاج البدن » ثم مختصر من كتاب الأخلاق لجالنيوس ، وقد نشره كراوس من قبل في مجلة كلية آداب الجامعة المصرية المجلد الخامس ١٩٣٧ ص ١٥ - ٥١ . وأعاد نشره د. ملحد فخري عن التحقيق السابق في كتابه للفكر الأخلاقي العربي ط الأولى ١٩٧٨ ، ثانية ١٩٨٦ عن الدار الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان ص ٢١٥ - ٢٣٣ والرسالة الرابعة « مقالة في الأخلاق » يذكر أنها للحسن بن الهيثم أو ليحيى بن عدي ولا يحسم الأمر أو حتى يناقشه<sup>(١٤)</sup> .

ويظهر اتجاه بدوى العربي ونزعته الوجودية في كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الأخلاق النظرية العقلية الأولى تضع المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني والثانية تبحث في

التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عينى محدد . ويتناول فى كتابه « المبادئ والغايات العامة التى تنظم السلوك الانسانى ويستقصى البحث فى القيم الأخلاقية — التى صارت عقب البحث فى الفكر الفلسفى اليوم . والكتاب مكون من قسمين : الأول مقدمات تتناول معنى الأخلاق ، والثانى فى ستة فصول من الثانى للسابع تتناول على التوالى : الضمير — القيم الأخلاقية — الواجب — الفضيلة — المسؤولية والحرية ، مبادئ الحياة الأخلاقية يعرض فيها للنظريات المختلفة فى تاريخ علم الأخلاق .

يختص الفصل الأول بمعنى الأخلاق ويعتمد تعريفات لالاند للأخلاق ولوسن Le Senne الذى يعرف الأخلاق بأنها تحديد السلوك الانسانى ثم تعريف جوليفيه R. Jolivet للأخلاق بأنها العلم الباحث فى الاستعمال الواجب لحرية الانسان ابتغاء بلوغه غاية نهائية وتعريف جورج جوسدورف ذو الطابع الوجودى حيث تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر الى مجهود التعبير عن الانسان فى المعالم . ثم يعرض موقف ليفى بريك وينتقل الى فردريك روه F. Aauth الذى يعرف الأخلاق بأنها تقوم فى شعور المباشر بالمثل الأعلى. معاشا فى الفعل ثم يتحدث عن التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر وأخيرا يعرض للتجربة الأخلاقية عند جورج جيورغنس . ويتحدث فى الفقرة الثانية عن أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع فقد نادى كانط بأخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية وقد قدم بدوى مقابلا أخلاق الموضوع التى دعا اليها أخلاقيون من مختلف النزعات . وأول هذه النزعات نزعة أصحاب القيم التى ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر ورينيه لوسن ولوى لافل . والأخلاق الوضعية التى تتوزعها علوم ثلاثة البيولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع ، وهو يشير فى حديثه عن علم النفس الى تحليلات أوغسطين وهرمس فى معادلة النفس ، والنزاع فى احياء علوم الدين ومحيى الدين ابن عربى فى العديد من كتبه ورسائله .

ويتناول في القسم الثاني الضمير مع بقية المعاني الرئيسية في الاخلاق يعرض أولا للضمير ومعناه اللغوي في العربية وهو السر داخل خاطر ، والجمع ضمائر ، ويشير الى انه لا يوجد في العربية استعمال لخدمة ضمير بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر . ثم يعرض لتعريف الضمير عند الغربيين لالاند وبوارث Boirac ونوسن وحيريل مادينية وفولكويه . ثم يتحدث عن تكوين الضمير عند النفسانيين وعلماء الاجتماع وآراء العقليين ثم يعرض لبنية الضمير ومكوناته ثم الاحوال الرئيسية للضمير ( وهي احوال وجودية ) تأنيب الضمير أو الندم مقابل رضا الضمير .

ويعرض في الفصل الثالث بالتعريف القيم الأخلاقية ومصدرها عند كل من نيتشه وماكس شيلر وهارتمان وسارتر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن القيم والوجود . والباب الرابع عن ( الواجب ) الذي يميز بينه وبين الضرورة ، الحرية ، الميول الطبيعية ثم يعرض لأنواع الواجبات وتنازع الواجبات ومنشأ الواجب وحقيقته ويخصص الفصل الخامس للفضيلة فيعرفها اعتمادا على أرسطو ويناقش مسألة كونها واحدة أو كثير ، ويعرض لأنواع الفضائل في تصنيفات اللاهوتيين والفلاسفة ثم يتناول الفضائل المختلفة : الفطنة والحكمة — العدل — الشجاعة — العفة — الصدق والأمانة ...

ويخصص الفصل السادس للمسؤولية والحرية وهي جوهر الانسان في الفلسفة الوجودية فالمسؤولية هي اقرار الفرد بما يصدر عنه من أفعال وباستعداداته لتحمل نتائجها ويعرف خصائصها وانها ضرورية وتقوم على الحرية وتفترض العقل السليم وتقوم على المعرفة . ويتوقف أمام الأصل الوجودي للمسؤولية الذي تناوله سارتر في الوجود والعدم وينقله لنا كاملا<sup>(١٥)</sup> موضحا ان الحرية الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة وماهية الوجود الانساني معلقة في حريته .

ويصنف في الفصل السابع ( مبادئ الحيسة الأخلاقية ) على  
الشدل التالي : أخلاق الطبيعة ، أخلاق العقل ، أخلاق العاطفة ،  
أخلاق الارادة ويندرج تحت أخلاق الطبيعة : مذهب اللذة ومذهب  
المنفعة والمذهب الرواقى وفى أخلاق العقل يعرض لكل من أسبينوزا  
وكانط ثم أخلاق العاطفة عند آدم سميث صاحب كتاب العواطف  
الأخلاقية ١٧٥٩ أوروسو وجويو وشوبنهاور واشفتيسر ثم يعرض  
لأخلاق الارادة عند فيلسوفه المفضل نيتشه ولأخلاق النزعة الشخصية  
عد شيلر ومونيه .

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية فقد خصص كانط عدة  
كتب أفرد أحداها « للأخلاق عند كانط » وهو أهم فلاسفة الأخلاق  
فى القرن الثامن عشر بل فى العصور الحديثة . ويتناول فى اثنتا عشر  
قسما الأخلاق الكانطية تشمل على : سعى كانط لوضع مذهب فى  
الأخلاق ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول أخلاق أرسطو  
وأخلاق كانط ، ومبررات مبدأ الأخلاق الكانطية ويخصص القسم الثالث  
للارادة الخيرة ، والرابع للواجب . والخامس للانتقال من الفلسفة  
الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول قبلية المبادئ  
الأخلاقية ، والأوامر المشروطة والمطلقة ، والقسم السادس عن الانتقال  
من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العلمى ، وفيه يعرض للحصرية  
وفى القسم السابع نقد العقل المحض ، والثامن تحليلات العقل المحض  
العلمى حيث يتناول : مبادئ العقل المحض العلمى ويخصص لديالتيتك  
العقل العلمى القسم التاسع حيث يعرض لنقيضة العقل العلمى وأولوية  
العقل العلمى على النظرى ومصادرات العقل العلمى الثلاثة وخصائصها  
المشتركة والعلاقة بين ملكة المعرفة فى الانسان ومصيره العلمى والقسم  
العاشر منهجيات العقل المحض العلمى والحادى عشر مذهب الفضيلة  
وفى القسم الأخير منهجيات الأخلاق : تعليم الفضيلة ، الرياضة  
الأخلاقية ثم الدين كمذهب فى الواجب نحو الله يتجاوز حدود  
الفلسفة الأخلاقية المحضة .



ويبدو ان الاهتمام بفلسفة كانت الأخلاقية قاسما مشتركا ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية في دراسة الأخلاق بل أيضا بين أصحاب الاتجاه الوجودي فكما اهتم بدوي الذي يتابع الوجودية التي تسير في اتجاه هيدجر ونيقشه اهتم به أيضا زكريا ابراهيم الذي يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة وكذلك عادل المولى صاحب الأخلاق المشخصة بل ربما كان نقطة بحث أساسية لدى كل الاتجاهات الأخلاقية في الفكر المعاصر . وليس فقط في وجودية بدوي (١٦) .

وإذا كان كانت يؤسس الأخلاق فان بدوي — يتابع نيقشه الذي يتجاوز الخير والشر — ويتساءل عن امكانية قيام أخلاق وجودية . ويرى صاحب « نظرية القيم في الفكر المعاصر » انه إذا كانت الوجودية تربط القيمة بالإنسان فهو الذي يخلقها عند اختياره لشيء دون آخر ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود . فان هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوي ان يخلط بين الوجود والقيمة ويفترق في ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى (١٧) .

يرفض بدوي التضحية بالذات مقابل أية موضوعية أو تقويم فالأخلاق تقويم ، والتقويم قياس الى معيار ، والمعيار ذاتي أو موضوعي ، والذاتي هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الأمر في النهاية الى الذات اذ الأصل في الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضع غالباً مقابل المفهوم الذاتي ، به يتحقق هذا الربط والا فلن تجد قسماً مشتركاً بين ذوات تفردت بأنفسها . فالذات الحققة انما هي تلك المنفردة المنعزلة التي تستمد قوامها من نفسها فلا تخضع بالتالي لأي تقويم من خارجها . والمهم اذن هو ما يميز هذه الذات من غيرها لا ما يجمع بينها وبين الغير لأن لتي هذا التمايز سرها وجوهرها (١٨) وذلك يقتضي التفرد الا يوضع مقياس مشترك . وعلى هذا فان كانت تقويم وبالتالي أخلاق فيجب أن يكون التقويم موضوعياً أما التقويم الذاتي

فهو احوالة وتتاقض... ولما كانت الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المفردة المتوحدة المنزلة المنفصلة فان التقويم لا بد فيها أن يكون ذاتيا وقد أوضح بدوى ان التقويم الذاتى مستحيل اذن فالوجودية ينتقى معها التقويم الموضوعى وبالتالي لا يمكن أن نقول بأخلاق<sup>(١٩)</sup> .

ويناقش بدوى مختلف المذاهب الوجودية موضحا موقفها من الأخلاق ويرى أننا ان نحن أخذنا في بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق وجدنا ان الذين تعرضوا له لم يتبينوا الوجه الصحيح في هذه المسألة . ففريق أنكر الأخلاق ، لكنه لم يطلع على السر في أصل هذا الانكار ، وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال في مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى ، وبالتالي لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق ، وفريق ثالث تذبذب بين الانكار والقول بالامكان . والأول يمثله كيركجورد ، والثانى يمثله هيدجر ، والثالث يسبرز<sup>(٢٠)</sup> ويناقش هؤلاء الفلاسفة ويخرج من ذلك انه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية ، وان محاولات الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى<sup>(٢١)</sup> . ان الوجودية مخاطرة لذا يضع بدوى أمامه خيارين « فأما أن نقول بالأخلاق منتقدة ذاتك وأما أن نقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ، ولن يترفق بنا اذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة ، بل سيقتذف بنا حينئذ بعيدا الى خارج التاريخ . هناك لن نكون خالقين للتاريخ بل موضوعا من موضوعاته . وفي هذا افناء للذاتية نبذا لها خارج بؤرة الوجود الخى المتغير »<sup>(٢٢)</sup> .

\* \* \*

## ثانياً - عادل العوا والأخلاق الشخصية :

يمكن عرض ما قدمه الدكتور عادل العوا الأستاذ بجامعة دمشق من إسهامات في مجال الأخلاق والقيم التي اعتبرها دراسة الفاعلية البشرية تحت عنوان « الأخلاق الشخصية » . ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهوده في هذا المجال الذي كرس له تقريباً حياته العلمية وقدم فيه عدد من الأعمال توضح طبيعة ما يدعوا إليه تأليفاً وترجمة . يمكن أن نذكر منها : « المذاهب الأخلاقية » جزءان ، « القيمة الأخلاقية » ، « الأخلاق » ، « أسس الأخلاق الاقتصادية » ، « دراسات أخلاقية » وتأتي ذلك بخطابه « العمدة في فلسفة القيم » (٢٢) بالإضافة إلى عدد من المقالات في الموسوعة الفلسفية العربية مثل : « أخلاق » ، « فضيلة ورزيلة » « شرف » « كرامة » ، « الطبيعة الأخلاقية » « فلسفة الأخلاق » « ومذهب اللذة » (٢٣) .

ونستطيع أن نذكر عدد من ترجمات الهامة التي اعتمد عليها كثيراً من الباحثين العرب في مجال الأخلاق والقيم : مثل ترجمته بعض كتب ريمون رويه R. Ruyer وفي مقدمها : « فلسفة القيم » (٢٤) و « عالم القيم Le Monde des Valeurs » كما ترجم عدد من الكتب الأخرى مثل كتاب شارل لال « الفن والأخلاق » وجان لرنوف « السعادة والحضارة » ويوسف كوميز : « القيمة والحرية » وكتاب بول سيزاري P. Caseri « القيمة » (٢٥) .

ورغم أن مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليها كثيراً في الأخذ بالمفهوم الغربي في القيم والأخلاق ، إلا أننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية إسلامية في كتاباته « معالم الكرامة في الفكر العربي » ، « من الشرف إلى الكرامة » أو في إطار دراسات عامة مثل « القيمة الأخلاقية » (٢٦) حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام ، والقيمة الأخلاقية بوجه خاص باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية في الفكر الغربي . ويقسم مراحل أو قُلْ تصورات القيمة في الفكر

الغربي إلى ثلاث أولا عند اليونان حيث القيمة تعرب عن مثل أعلى  
إنساني يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل .  
وإذا كان المثل الأعلى الأغريقي يقوم في الاعتدال وعلى ضبط النفس  
وامتلاك زمامها بالذات فإن الفكر الديني في المسيحية يجعل المثل الأعلى  
متعاليا على النفس البشرية . ويتضح موقف المعاصرين من القيمة في  
مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها . ويتضح توجه العوا منذ الفصل  
الأول ( نحو أخلاق مشخصة ) .

وهو يحدد لنا غرضه في بداية القسم الأول « تحديد القيمة  
الأخلاقية » ، وذلك بالإشارة إلى معنى الفكر المعاصر الذي يظهر في  
أسير نحو أخلاق مشخصة وقد بدأ بتناول القيمة عامة ، وأنظمة القيم  
ونظامها ليحدد موقع القيمة الأخلاقية ، وقد عمد في القسم الثاني  
إلى تصنيف القيمة الأخلاقية بتحليل معنى العمل الإنساني أولا وتحليل  
صلته بالقيمة ثانيا وتحليل جوهر القيمة ثالثا بدراسة النية ، نية الفاعل  
الاختصاصي وبميزها عن القصدية أو نية الفعل الأخلاقي تلك النية التي  
يسور العمل الراهن وتربطه بالتطلع إلى قيمة مثلى . ويعرض لنسب  
هذه القسم الثالت نماذج من فلسفة القيمة الأخلاقية لدى بعض المفكرين  
المحدثين والمعاصرين .

ويتضح من عرضه أن الأخلاق تستهدف عامة دراسة الفاعلية  
البشرية للكشف عن المبادئ ، القيم التي تحدد السلوك وتديره فهي  
تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيمًا عمليًا ، وإلى تبيان مغزى التجربة  
الإنسانية بالنسبة إلى كل فرد فيعتبر الوجود الفرد وجهة نظر معينة  
تمس إواقف وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفًا يطبعها الشخص  
الأخلاقي بطابعه فتعبر الأخلاق تعبيرًا عن الشخص وتتعين رسالة  
الأخلاق في فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير .  
إن الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بأن موضوعها شامل كلى يتطلع  
إلى مراقبة فاعلية البشر جميعًا مراقبة تامة موصولة . أن الأخلاق

تتناول الإنسان من حيث إن له وحده ذاتية ماثلة في نمائه الهى ، وهذه الوحدة تحدد بانخراط إنسان معين في ظروف عالم معين ووقت معين يقول : « أن الأخلاق تبحث بالإنسان الراهن المشخص وتتنظر إليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها الى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده » (٢٠) .

وعلى أساس هذا الفهم ينتقد العوا المذاهب السابقة خاصة تلك المذاهب العقلية . الصورية التى فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للإنسان « فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود » . ومقابل هذه الاتجاهات يرى أن القيم الأخلاقية الصحيحة ينبغي أن تعتبر بمثابة طموح الى الوجود الإنسانى الكامل ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هذا الوجود الى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية . بل أن الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والمجملات العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضع الاجتماعى . فهو يهدف الى أن ترجع الأخلاق من مجال الواجب الى الحادث ، يريد أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد واجتلاء آثارها فى السلوك الراهن المشخص (٢١) .

كما ينتقد « علم العادات الأخلاقية » الذى لا يكفى وحده . ويوضح أن ليفى بريل قد فطن الى ذلك ورأى أن علم العادات الاجتماعية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولا بد من أن يكمل به « فن أخلاقى عقلى » (٢٢) فالأخلاق العقلية والأخلاق الاجتماعية إنما تتكشف — دائما عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بأن يقف موقفا سلبيا صرفا ويرى العوا أنه لا بد من تخطى المذاهب الميتافيزيقية ومذهب علم العادات الاجتماعية مادامت تسعى كلها الى إقامة منظومة حقوق وواجبات تدعى أنها منظومة موضوعية ذات قيمة شاملة كلية .

ويربط بين الأخلاق المشخصة والحرية « لذا فمن العبث أن ترفض

الأخلاق المشخصة ونذكر أثر الشخص الفاعل ، الضمير الأول المتكلم ،  
ان ذلك الرفض يكافؤ انكار الحرية الانسانية كلها » (٣٣) .

وهو يربط بين القيم والوجود الاكسيولوجيا والانطولوجيا حين  
يتحدث عن مفهوم القيمة في بداية الفصل الثاني فالأخلاق يمكن تعريفها  
بانها « طراز من النظر الى جهد الانسان في الاعراب عن ذاته في  
العالم ، انها رغبة تتطلع الى النظام والاتساق وتهدف الى فهم  
السلوك البشري فهما باطنيا . فالانسان ما كاد يسيطر على ضرورات  
انتجربة المباشرة ويعيد تأليفها في الذهن حتي يشعر بامنية تدفعه الى  
الرغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأسره كما يشمل الاتساق بين  
وجوده ووجود الآخرين ، والاتساق مع النظام الاجتماعي ايا كان  
شكله بل الاتساق مع الكون الذي يكتفه من كل جانب » (٣٤) .

ويتضح موقفه في قوله أن الأخلاق تدعوا الي اعتناق أسلوب  
من النشاط يعتبر في جملته نموذج عمل الانسان في العالم . فلم  
تقتصر الأخلاق المشخصة على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصة  
بل انها رقت الى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف الى غاية  
شاملة . ان منطلق دراسة التجربة الأخلاقية بجملتها انما يمثل في  
دراسة الشروط العامة لوجود الانسان الذي — يثبت — ذاته — في  
العالم . وهذه الدراسة لا تنجز الا اذا رقينا بالبحث الي الكشف  
عن الجهد الذي تبذله الذات في سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق  
هذا الكيان في الواقع الراهن .

ويتكرر هذا الموقف في كتابات الدكتور العوا حيث يحدثنا عن  
التجربة الأخلاقية في مادة « أخلاق » بقوله : « الأخلاق في التصور  
الفلسفي المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر  
باسم المستقبل لتغير ما في آفاق قوم بتغير ما في نفوسهم وما يتجلى  
في سلوكهم العمل لتحقيق الصورة المنشودة من انسان لانسان انها

ثورة على ما تحقق من أهداف علياً باسم ما يجب تحقيقه ثورة على الواقع باسم القيمة ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً (٢٥).

وتظهر الأخلاق الشخصية فيما يطلق عليه الوقائع الأخلاقية .  
فالتجربة الأخلاقية تتجلى في وقائع الآداب العامة والاعراف .  
وهذا ما جعله يبدأ كتابه « العمدة في فلسفة القيم » بـ « تمهيد :  
القيمة في واقع الممارسة » (٢٦) . مبيناً أن الإنسان حيوان مقوم تظهر  
قيمه في أنواع سلوكه . وترداد في هذا العمل الإشارة إلى القيم  
في اللغة العربية فالقيم حكمة الشعوب ظهر الأعراف عنها في  
وسائط التعبير ولا سيما اللغة والأدب ويعرض لذلك في اللغة  
العربية تحت عنوان « اللغة في التعبير » . ويتناول الوعي بالقيمة  
على مستوى الفكر التأمل في العربية . ويعرض للفظ قيمة في العربية  
واشتقاقاته المختلفة (٢٧) إلا أنه في تناوله « ممثلو فلسفة القيم »  
في الفصل الثاني لا يذكر أيّاً من الفلاسفة العرب المسلمين . ويناقش  
في الفصل الثالث كثيراً من قضايا القيم تحت عنوان علم القيم أم فلسفة  
القيم والرابع النشاط القيمي والخامس خصائص القيمة بينما يخصص  
السادس للقيمة والقيم والسابع للحديث عن القيم المختلفة : الاجتماعية  
والاقتصادية والأخلاقية ، ويعرض للنهج الديني حيث يتناول : الغزالي  
والمسارودي . والنهج الفلسفي حيث يركز على الوجودية ويخصص  
الفصل التاسع والأخير « الوعي القيمي » .

وتجلى تأثير الدكتور العوا في بعض الباحثين خاصة في مجال  
القيم حيث قدم الدكتور الربيع ميمون دراسة عن : « نظرية القيم في  
الفكر المعاصر بين النسبية والطلقية يتضح من منهجها وتبويبها  
وموضوعها تأثير مؤلفات وترجمات العوا الذي قام بتقديم هذه  
الدراسة » (٢٨) .



### ثالثا - زكريا ابراهيم والأخلاق المبدعة ؟

يؤكد زكريا ابراهيم ما أراد أن ينفيه في نهاية كتابه المشكلة الخلقية يقول : « الحق أننا حين حرصنا - في تضاعيف هذا الكتاب - على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين عمدنا الى اثاره المشكلة « الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » فاننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقي جديد نضيفه الى قائمة الأخلاق المعروفة ، بل كنا نرمي أولا وبالذات الى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانها الموجود البشرى في صميم حياتها العملية . وهذا هو السبب في اننا لم نتوان لحظة في الكثف بما تنطوي عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » وضروب صراع ومظاهر تؤثر <sup>(٣٩)</sup> والحقبة ان زكريا ابراهيم لا يكتفى بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط بل يتجاوز ذلك الى رفض وقبول مواقف وآراء ، يعلى من بعضها ويستبعد بعضها الآخر بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفى خاص ، وهو يعترف في كتابه مشكلة الفلسفة بوجود مثل هذا الموقف الفلسفى الخاص الذى أتخذة <sup>(٤٠)</sup> وأن لم يحدد لنا هذا الموقف أو يسميه . ويمكن التعرف على طبيعة هذا الموقف كما يتضح لديه في مجال الأخلاق من كتاباته .

وقد قدم لنا عديد من الكتابات الأخلاقية ، التى تجعل منه - وهو استاذ علم الأخلاق - احد مفكرى العرب البارزين وأكثرهم أهمية في ميدان علم الأخلاق العربى المعاصر . ويوضح لنا زكريا ابراهيم تطور كتاباته الأخلاقية ، فيذكر انه قد تناول الحرية الأخلاقية ، وعلاقة الفكر بالارادة في كتابه « مشكلة الحرية » <sup>(٤١)</sup> وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها في « مشكلة الانسان » <sup>(٤٢)</sup> ، وتناول « أخلاق الواجب » في « كائط أو الفلسفة النقدية » <sup>(٤٣)</sup> الى جانب عرض موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية في كتابه « الأخلاق والمجتمع » <sup>(٤٤)</sup> وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة



والغيرية والتعاطف في « مشكلة الحب » بالاضافة الى كتابه « مبادئ الفلسفة والأخلاق »<sup>(٤٥)</sup> مع عدد من المقالات والأبحاث التي تدور حول الأخلاق مثل « عودة الى مشكلات الأخلاق »<sup>(٤٦)</sup> ، و « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودي »<sup>(٤٧)</sup> ، بالاضافة الى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسفة المعاصرين في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة<sup>(٤٨)</sup> .

ويمكن ان نلتهمس موقف زكريا ابراهيم الفلسفي عامة في كتابه مشكلة الفلسفة والذي يتضح فيه أيضا موقفه في علم الأخلاق كما يظهر بوضوح في « المشكلة الخلقية » بالاضافة الى بعض القضايا التي نجدها في كتابه « مشكلة الحياة » حيث يؤكد ان الانسان هو الحيوان الناقص الذي يضيف الى لغة الواقع لغة القيمة . ويبين ان قيمة الحياة قد ترتبط بمعاني التضحية والبذل والسفء ، وان المثل الأعلى هو زهرة الحياة البشرية<sup>(٤٩)</sup> . ويتضح ذلك بصورة جلية في مقدمته التي يتناول فيها معنى الحياة وانها تحمل في ذاتها مبررات وجودها ، وان الموت هو الذي يخلق معنى على الحياة التي هي توتر مثير بين « ما هو كائن » وما ينبغي أن يكون<sup>(٥٠)</sup> ويؤكد هذا المعنى مرة ثانية حين يبين في الخاتمة دور القيم في حياتنا البشرية<sup>(٥١)</sup> .

وسوف نتوقف عند الفصل الثامن ( بين الفلسفة والأخلاق ) من كتابه « مشكلة الفلسفة » . حيث يرى ان خير وسيلة للثناء على الفلسفة هي العمل على بيان موضوع « الأشكال » في الفلسفة . والاهتمام بالكشف عما تتطوى عليه رسالة الفيلسوف من مخاطبة فكرية وقلق وجودي وتجربة روحية خصبة<sup>(٥٢)</sup> ، فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة<sup>(٥٣)</sup> وجوهر الايمان الفلسفي هو التواصل والفتح على الآخرين انما تبدأ حين يلفظ المرء الى ما يسم خبرته من ذاتة أصلية وقيمة جوهرية بوضعها حقيقة<sup>(٥٤)</sup> . فالانسان يشعر في قراءة نفسه بأنه وعي وحرية ، وهذا الشعور نفسه هو الذي يدفعنا الى القول بأنه لن نرول الفلسفة اللهم الا بزوال آخر مخلوق بشري على

ظهر هذه البسيطة « (٥٥) يقول د. زكريا إبراهيم لا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيى فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هى الإنسان نفسه بوصفه ذلك الوجود الذى لا يكف عن وضع نفسه موضع السؤال » (٥٦) . وهو يعبر عن نفسه دائما بالاستشهاد بأقوال فلاسفة الوجودية خاصة ما يسمى الوجودية المؤمنة ياسبرر ، مارسيل وكيركجورد مثلما نجد فى قوله : « وإذا كان ثمة عبارة طالما وردت لو اثنى كنت قائلها قبل صاحبها فتلك هى عبارة كيركجارد » (٥٧) . وقوله : « وكل من لا يسلم بوجود أى سر إنما يلغى كل تفكير وتساؤل ولعل هذا هو ما عناه ياسبرر حين قال ... » (٥٨) وربما يكون فى الإشارة الى بعض عناوين فقرات خاتمة كتابه ما يؤكد توجهه . الدكتور زكريا إبراهيم الفلسفى فهو يرى « ضرورة » قيام ميتافيزيقا تؤكد وعى الإنسان وحرية ، وإن الفلسفة رسالة نجاة أو خلاص ، وإن كل مشكلة بشرية هى فى جانب منها ميتافيزيقية ، وإن هناك معرفة وجدانية قوامها الاحساس بالقيمة والشعور بالتعاطف والمحبة . وإن أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى هى تلك التى يتحقق فيها التواصل الحقيقى بين الفكرين » (٥٩) .

وتظهر أنفلاق زكريا إبراهيم الوجودية فى رده على مزاعم أصحاب « علم الاجتماع الخلقى » الذين حاولوا أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » لكى يربطوها بعلم « الاجتماع » يدعون فى أن « الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن درستها على أنها مجرد « أشياء » ككل ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى . وبعد أن يفيض فى عرض انتقاد هؤلاء (٦٠) . يضيف أنه يبدو أن « علم الوقائع الخلقية حينما ينفذ بنا الى مملكة العلم فإنه إنما يريد أن يوفر علينا ضرورة « الاختيار » وكأنه ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشخصى ، ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسون أو يتناسون أن هذا الاختيار أمر ضرورى لا مندوحة عنه » (٦١) .

ولغات هؤلاء وأولئك أن إنكار حق الشخص البشرى في التصميم والتقرير الحر، أن هو إلا إنكار للأخلاق نفسها (٦٣) . أن مفكرنا لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية أي أنه لا يكتفى بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه « وحسبنا — كما يقول — أن نرجع إلى ذواتنا ، لكي يتحقق من أن كلامنا لا بد من أن يجد نفسه في هذا العالم مندمجا دائما في موقف خاص (٦٤) » ويؤكد أن المشكلة الخلقية هي أولا وبالذات — في نظرنا — مشكلة شخصية (٦٥) نتصف بالطابع التاريخي الدرامي الذي تتصف به أية خبرة أخرى معاشة (٦٦) . وواضح أن كلمة في نظرنا تعبر عن موقفه وأن هذا الموقف هو الموقف الوجودي كما يؤكد في الصفحة التالية « ربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخي الدرامي من أهمية كبرى في كل أخلاق فردية (٦٧) » .

وإذا كنا تحدثنا عن كتابات زكريا إبراهيم الفلسفية وتوجهاته الوجودية فإن علينا أن نتحدث عن إسهاماته الأخلاقية وقد أشرنا إلى مؤلفاته المختلفة في الأخلاق وعرضنا موقفه الأخلاقي في العلاقة بين الفلسفة والأخلاق حيث ينتقد الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الميتافيزيقية التقليدية من وجهة نظر الوجودية فكيف عالج المشكلات الأخلاقية المختلفة في سفره المصنم المشكلة الخلقية ؟

تمتاز دراسة زكريا إبراهيم « المشكلة الخلقية » بكونها ليست عرضا علميا أو تعليميا أو تبنييا لمذهب أخلاقي معين فقط ولكن — وفي الأساس — في كونها أثارت من جديد ضرورة البحث في الأخلاق في بداية الستينات حيث كان التوجه العام للمشكلة الاقتصادية وليس الأخلاق ، يقول في تصديره للكتاب « الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يفسق حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من برامجنا التعليمية وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه

رجالاً للتطعيم والتربية دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد  
الفكرى البحت . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هي  
آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — فى الأعوام الأخيرة —  
إذ وقرئ فى نفوس الكثيرين أن من حل « المشكلة الاقتصادية سيكون هو  
الكفيل — وحده — بحل المشكلة الخلقية . وكان التفكير فى « الأخلاق »  
مجرد شرف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات (٦٧) .

وكما ينتقد موقف المفكرين العرب المعاصرين فهو يقف نفس  
الموقف من المدرسة اللغوية الحديثة فى الأخلاق عند المفكرين الانجليز  
ويستبعد أن تقضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة  
الخلقية » بوصفها اشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى ... فليس فى  
استطاعة الأبحاث المنطقية أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية  
التقليدية بكل ما تنطوى عليه من جدية وخطورة وقلق وجودى (٦٨) .  
إن الأخلاق عملية إبداعية فهى أخلاق حرية ومسؤولية . « إن الأخلاق  
الفلسفية لا نطقنا بعض الأحكام الجاهزة بل هى تعلمنا دائما كيف  
نحكم ! أنها توجه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الإبداعى  
فى الإنسان فتتحداه فى كل مرة طالبة اليه أن يلاحظ ، يحدد ويتكهن  
بما يجب أن يحدث ! أنها تدعوه فى كل مناسبة وفقا لما يستدعيه  
الموقف الخاص بحيث يجىء تصرفه سلوكا أصيلا مبتكرا ! أن « الأخلاق  
الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الجامدة  
بل هى تريد له أن يتقدم باستمرار نحو مزيد من الحرية والمسؤولية  
والقدرة على توجيه الذات (٦٩) .

وبناء على نقده الاتجاه الوضعى لدى أصحاب النظرية الخلقية  
المنادين بالميتا — أخلاق — وموقفه من الفلسفات الأخلاقية التقليدية  
يوضح لنا أن المشكلة الخلقية ليست مجرد اشكال نظرى بحت  
أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وإنما هى أولا وبالذات مشكلة  
وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المعاشة » (٧٠) . والخبرة  
الأخلاقية عنده تعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على

مضمون ذى قيمة . وهو يرى أن الفعل الأخلاقى فعل متميز متفرد  
يأتى على غير مثال فهو بمثابة واقفة » لا تقبل الاعادة (٧٠) يتحدث  
زكريا إبراهيم فى المقدمة عن : مكانة الانسان فى العالم وصفه  
( كائنات أخلاقيا ) كما يتناول دور « الحرية » فى سلوك « الكائن  
الأخلاقى » . فالخيرية وليدة الحرية (٧١) ، وربما كانت « الحرية »  
هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه  
« الخطر الأعظم » الذى يتهدهدها باستمرار . وأنه لمن طبيعة الانسان  
أن يحيا دائما على هذا الخطر ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة  
حياته الأخلاقية . والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصة  
وليس فى وسع أحد أن ينقل الى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل ما لها  
من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه — وإنما لابد لكل شخص من  
أن يستخدم حريته الخاصة فى مواجهة تجارب الحياة الشخصية  
التي لابد من معاناتها (٧٢) .

أن موقف زكريا إبراهيم الوجودى لن يفهم الا من خلال اطاره  
الذى قدم فيه كتاباته فى الخمسينات وبداية الستينات حيث قدم هذا  
الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوة الى الاشتراكية  
ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق فى مجتمعنا العربى المعاصر  
أنهم قد تناسوا دورهم الخطير فى هذه الفترة الحرجة من  
تاريخنا فابتازلوا عن كل شئ لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة ،  
وكان « الدولة » تتكفل وحدها بكل كل « مشكلة خلقية » أو كان خلاص  
« الفرد » رهن بقيام ضرب من « الرفاهية المادية » ويضيف ..  
أننا لو أحلنا الفرد الى مجرد «وحدة اجتماعية» فإننا سوف نفساق وراء  
تلك النزعات « الجماعية » المتطرفة التى تترهم أن سمادة الفرد  
لا تتحقق الا بأذايته فى فكرة مجردة يسمونها الجماعة أو الدولة .  
أو الإرادة العامة . ويستدرك أننا فى مجتمعنا العربى الحالى قد  
أصبحنا نحيا فى ظل نظام اشتراكى يقتضى منا أن نضع كل تملك فى  
خدمة أمتنا ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد «حياة خاصة»  
نريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية (٧٣) .

المشكلة الأخلاقية إذن مشكلة خاصة هيأت لأي سلطة خارجية أن تتكفل بحلها ومن هنا فهو يرى أن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة . أن زكريا أبراهيم يدعو بجراءة الى موقفه فى ظل الوضع التاريخى السائد الداعى الى الاشتراكية ويؤكد موقفه الحاسم ويرى أن يلقي الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاما علينا - اليوم - ان نواجهها بكل صراحة وصراحة (٧٢) .

ومن الهام ان نعرض للموضوعات المختلفة التى يعالجها الكتاب فى اطار ما أوضحنا عن موقف صاحبه . فهو يتناول فى اثنتى عشر فصلا موزعة على ثلاثة أبواب بالإضافة الى تصدير ومقدمة وخاتمة الموضوعات التالية الباب الأول فى أربعة فصول يعرض مجموعة « مناقضات أخلاقية » وهو فى معالجته لها يوضح موقفه من الاتجاهات المختلفة حيث يتناول فى الفصل الأول الأخلاق بين النظر والعمل نظرية التوحيد بين الفضيلة والعلم وفى الثانى الأخلاق بين النسبية والأخلاق يعرض وجهة نظر الوضعية ويرد عليها كما يفعل نفس الشيء مع المدرسة الاجتماعية فى الفصل الثالث عن الأخلاق بين الفرد والمجتمع حيث يتبنى موقف الفرد وحرية الشخصية مقابل أية نزعة اجتماعية وفى الفصل الرابع الأخلاق بين الإبداع والابداع يقدم لنا مجموعة من المواقف الابداعية ويقوقف عند نموذج هام للأخلاق الابداعية لدى برديايف .

ويعالج فى الباب الثانى تاريخ الأخلاق أو المذاهب الأخلاقية المختلفة تحت عنوان نظرياته أخلاقية يعرض فى الفصل الخامس نظرية اللذة فى الفكر اليونانى والحديث ويرى أنها تتطوى على تناقض ذاتى ويؤكد فى النهاية ان الاحساس بالقيم يرفض التوحيد بين الخير والقيم الحيوية . وفى الفصل السادس نظرية السعادة يتناول هذه النظرية عند أرسطو وفى الأفلاطونية المحدثه والأخلاق المسيحية ثم يعرض

فى الفصل السابع نظرية المنفعة عند بيتام ومل ويبين المآخذ المختلفة على هذه النظرية ثم يتناول أخيرا فى الفصل الثامن نظرية الواجب عند كانط ويناقش بد الحديث عن الإدارة الخير ومبدأ الواجب دور الميول فى النشاط الخلقى • وإذا كانت الفصول السابقة قد اصططغت بعرض تاريخى نقدى يتصاعد حتى يصل بنا الى وجهة نظر زكريا ابراهيم فى معالجة المشكلة الخلقية باعتبارها خبرة فهو يتناول فى الباب الثالث عدة خبرات خلقية هى على التوالي خبرة الشر فى الفصل التاسع والألم ( العاشر ) الألم الحادى عشر ثم خبرة النحب فى الفصل الأخير •

ثم تاتى الخاتمة لتؤكد أخيرا « ان القيمة الخلقية ليست قيمة شامد عاقل أو متأمل ذكى يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث أو يكتفى بملاحظة الوقائع دون أن يتدخل بل هى قيمة فاعل نشيط أو ذات عاملة تتخبط فى مجرى الأحداث لكن تسهم فى انتاج الأشياء (٧٥) • وعلى هذا فإنه يؤكد أن الفضيلة أو القيمة الخلقية إنما هى قيمة الحرية من حيث هى ارادة (٧٦) •

\* \* \*





### هوامش وملاحظات الفاضل الثالث

- ١ - د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة انقلسفة في جزئين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها . ودراسة محمود أمين العالم الهامة : الفيلسوف . المؤسسة عبد الرحمن بدوي الهلال اسنة السابعة والستون ، غددى أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٩
- ٢ - نقوم حاليا باعداد دراسة شاملة عن فلسفة عبد الرحمن بدوي الاستشرافية بعنوان « الوجود والانجازات والمسكوت عنه في فلسفة بدوي » .
- ٣ - قارن عبد الرحمن بدوي الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان .
- ٤ - مادة عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٢٦٥ .
- ٥ - الموضع السابق .
- ٦ - محمد عابد الجابري : الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربى ، أدار البيضاء ، دار الطليعة بيروت ط ١٩٨٢ ص ١٤٧ .
- ٧ - أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط ١ عام ١٩٧٩ .
- ٨ - د . عبد الرحمن بدوي : دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٨١ .
- ٩ - د. عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ .

١٠ - د. عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كبت ، وكالة المطبوعات  
اسويت ١٩٧٩ .

١١ - د. عبد الرحمن بدوي : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟  
مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٣ .

١٢ - يذكر لنا : الأخلاق الى نيقوماخوس في عشر مقالات  
( نيقوماخيا ) والأخلاق الى اوديموس في خمس مقالات المعروفة بـ  
( نيقوماخيا ) والأخلاق الكبرى وهي أصغر الحثب الثلاثة حجماً ،  
ورسالة في « الفضائل والزوائل » ويبدو أنها من تأليف أحد المشائين ،  
كتاب في العدل أربع مقالات .

١٣ - صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ابن النديم : « الفهرست » ،  
القنطري « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وابن أبي أصيبعة « عيون  
الأبناء في طبقات الأطباء » . راجع مقدمة تحقيق كتاب أرسطو :  
الأخلاق المقدمة ص ١٢ - ١٤ .

١٤ - د. عبد الرحمن بدوي : دراسات ونصوص في الفلسفة  
وتاريخ العلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت  
لبنان ١٩٨١ ص

١٥ - د. عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٢٣٣ - ٢٣٧ .

١٦ - انظر : بدوي ، الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات الكويت .

وزكريا إبراهيم : الفصلين الخامس والسادس من كتابه ..  
« كانط أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢  
وعادل العوا : الفصل الرابع من الباب الرابع من كتابه المذاهب  
الأخلاقية عفرض ونقد ص ٣٢٩ - ٣٧٧ مطبعة الجامعة البسورية  
دمشق ١٩٥٨ .

١٧ - د. صلاح قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ،  
دار التنوير بيروت لبنان ط ٢ ١٩٨٤ ص ١٥٠ - ١٥٣

١٨ - د. عبد الرحمن بدوي ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية  
مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٣٠ .

١٩ - المرجع السابق ص ٢٢٣ .

٢٠ - المرجع السابق .

٢١ - المرجع السابق ص ٢٤٣ .

٢٢ - المرجع نفسه ص ٢٤٨ .

٢٣ - د. عادل العوا : النعمدة في فلسفة القيم دار طلاس  
للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق سوريا ط ١٩٨٦ .

٢٤ - راجع مقالات د. عادل العوا : الموسوعة الفلسفية العربية  
مجهد الانماء العربي ، المجلد الاول « الاصطلاحات والفاهيم »  
بيروت ١٩٨٦ مواد : أخلاق ص ٣٥ - ٤٤ ؛ شرف ٥١٥ - ؛ فضيلة  
ورزيلة ٦٤٣ - ٦٤٨ كرامة ٦٨٨ - ٦٩١ ، المجلد الثاني بقسمية المدارس  
المذاهب الاتجاهات التيارات : مواد : الطبيعة الأخلاقية ص ٨٢٠ -  
٨٢٥ ، فلسفة الأخلاق ٩٥٨ - ٩٧٥ ، مذهب اللذة ص ١٢٢٣ - ١٢٣٠ .

٢٥ - ويتناول في هذا الكتاب في تصدير وثلاثة أقسام :  
« وصف القيمة » في ثلاثة فصول تشتمل : القيمة ذات وتشكل ،  
القيمة فعل الفاعل ، الأنواع المختلفة للقيمة وفي القسم الثاني :  
نظريات القيمة في مدخل وخمس فصول الأول النظريات الطبيعية :  
هوبز فرويد ماركس كوهلر . الثاني : نظريات الفاعل الطبيعية  
نظريات النفسية ، الاجتماعية ( الثالث : نظريات الفاعل غير الطبيعية  
الرابع : النظريات الواقعية ، الخامس نظريات القيمة كاشتراك فاعل  
لوسن ولافيل . ريمون رويه : فلسفة القيم د. عادل العوا مطبعة  
جامعة دمشق ١٩٦٠ قارن د. صلاح قنصوة : نظرية القيمة في الفكر  
الحاضر دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

٢٦ - كما ترجم فرويه عدة كتب في الأيديولوجيا مثل : « نقد

المجتمع المعاصر» ، «نقد الأيديولوجيات» و «الممارسة والأبولوجيا»  
وخطها عن دار عويدات بيروت ١٩٧٨ .

٢٧ — يتناول سيزارى فى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة : القيمة  
والواقع : أولا — كيف ينساب الواقع فى القيمة أو القيم : ثانيا مختلف  
وجوه الضرورة فى علاقتهما بالقيمة . الفصل الثانى : القيمة والوجود  
والحقيقة ، الثالث : القيمة والمطلق . سيزارى : القيمة عادل المساو  
منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٣ .

٢٨ — كما يتضح فى مواد : شرف ، كرامة فى الموسوعة الفلسفية  
العربية ، ومادة أخلاق التى يتحدث فيها عن : تعريف الأخلاق ،  
المشكلة الأخلاقية ، أقسام الأخلاق ثم الأخلاق الدينية خاصة الأخلاق  
فى الإسلام (ص ٤٠) ويتوقف عند الأخلاق العربية (ص ٤١) .  
ويعرض تجاريفاتها لدى القناتوى ، الجرجاني : أبى البقاء والفارابى  
وابن حزم . وأيضا فى كتابه الممدد كما سيتضح .

٢٩ — عادل الغوا : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠

٣٠ — المرجع السابق ص ١٤ .

٣١ — ينقد العوا المذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية خاصة  
أخلاق كانط فيقول : « لقد راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى  
كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمديّة الخالدة  
أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وإن هذا التطلع إلى  
الكلية ليتخلّى على أكمل وجه فى صيغ الأمر القطعي لدى كانط .  
فيظهر الإنسان فى هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملايسات  
وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجريد المختزل »  
المرجع السابق ص ١٥ .

٣٢ — المرجع نفسه ص ٢٧ •

٣٣ — يظهر ذلك في استشهاده بعبارة جورج جيرفشي « ان الأخلاق ثورة على ما تحقق من أجل أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه » ، ثورة على انوضاع باسم القيمة ، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما » مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية مجلد ١ ص ٣٥ وأيضا مادة «الطبيعة الأخلاقية» المصدر نفسه المجلد الثاني ص ٢٥ • وأيضا راجع ترجمته كتاب يوسف كوميز القيمة والحرية دابر الفكر دمشق ١٩٧٥ •

٣٤ — د. العوا : القيمة الأخلاقية ص ٣٥ •

٣٥ — د. العوا : مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول ص ٣٥ •

٣٦ — د. العوا : العمدة في فلسفة الأخلاق ص ٩ — ١٨ •

٣٧ — المرجع نفسه ص ٣٥ — ٣٧ •

٣٨ — د. الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر بين الانسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٠ تقديم الدكتور العوا ص ٩ — ١٤ •

٣٩ — د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٣٥٥ •

٤٠ — د. زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ط ٣ ١٩٧١ ص ٣٥٨ يقول بعد ذكر المراجع العربية التي تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلسفية المعاصرة « للقارئ أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفي ، الخاص الذي اتخذ المؤلف » ص ٣٥٨ • راجع أيضا رسالة فريال زمخشري مولا « الحرية والوجود

الانسانى عند زكريا ابراهيم » رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة  
الأردنية ١٩٨٩

٤١ - د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ .

٤٢ - يعرض د. زكريا ابراهيم الى العديد من موضوعات الاخلاق  
فى كتابه « مشكلة الانسان » حيث يعرض فى الفصل الاول من الباب  
الاول ابعاد الانسان لموضوع الانسان من الداخل ويتناول الشخصية  
البشرية ( سر ) وتقدير شخصى للقيم ( ص ٣٣ - ٣٤ ) . والفصل الثانى  
الانسان من الخارج يتناول شخص لتقييم ( ص ٣٣ - ٣٤ ) . والفصل  
الثانى من الخارج يتناول الحرية ( ص ٤٦ - ٥٢ ) . وفى الباب الثانى  
حدود الانسان يذكر اهم ابعاد الانسان الوجودية وهو الزمان  
( الفصل الرابع ) ويناقش فى الفصل الخامس مشكلة الشر حيث يتناول  
فى فقرتين متتاليتين : تعارض القيم واضطراب المعايير ، والتقابل  
المستمر بين الخير والشر ويعرض فى الفصل السادس بعدا هاما من  
ابعاد الانسان الوجودية هو الزمان . وفى الفصل السابع من الباب  
الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية ( ص ١٥٦ - ١٥٧ ) .  
ويوضح فى الباب الثامن ( عن الانسان والمجتمع ) ان المجتمع هو  
مجموع المثل العليا المشتركة ، فلا أخلاق بدون مجتمع . ويؤكد فى  
الفصل التاسع عن : الانسان والله ان « نداء القيم هو حضور الله »  
( ص ١٨٩ - ١٩٠ ) مشكلة الانسان مكتبة مصر ، القاهرة ط ٢ ١٩٦٧ .

٤٦ - يخصص الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه « كانت او  
الفلسفة النقدية » فصلين للأخلاق عند كانت : الخامس ( تحليل القانون  
الأخلاقي ) ص ١٧٠ - ١٩٨ والسادس : مصادرات العقل العملى  
( ١٩٩ - ٢٢٦ ) ويلاحظ ان أغلب موضوعات الفصل الخامس : عن  
معنى الواجب وخصائصه ، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة ، قواعد  
الفعل الثلاث ، شرح هذه القواعد ، نقد نظرية كانت فى الواجب .  
هذه الموضوعات موجودة فى كتابه « المشكلة الخلقية » قارن صفحات

( ١٨٣ — ٢١١ ) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب ويشمل الفصل السادس ( مصادرات العقل العملى ) موضوعات : من الواجب الى الحرية الأخلاقية ، مبادئ العقل العلمى الخالص ، من مفهوم الواجب الى مفهوم الخير تنافض العقل العملى ، خلود النفس ووجود الله ، من الأخلاق الى الدين نقد مذهب كانط فى الأخلاق والدين • كانط أو الفلسفة النقدية مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٣ •

٤٤ — تناول الدكتور زكريا إبراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى عدة كتب هى : المشكلة الخلقية ، الفصل الثالث الأخلاق بين الفرد والمجتمع ص ٧٨ — ٩٨ • ومشكلة الفلسفة الفصل الثامن بين الفلسفة والأخلاق حيث عالج الموضوعات الآتية : نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية ، فكرة النسبية الأخلاقية ، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية عقد دوركايم ، المشكلة الخلقية هى أولا وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المستوى الاجتماعى الصرف ( ص ٢١٠ — ٢٢٠ ) كما يخصص كتابا عنها بعنوان الأخلاق والمجتمع يعالج فى فصوله الستة : التصور التقليدى للأخلاق ، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى ، خصائص الظاهرة الأخلاقية التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية — الفن الأخلاقى الاجتماعى ، ثم عام الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه • راجع زكريا إبراهيم : الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ •

٤٥ — د • زكريا إبراهيم : مبادئ الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ •

٤٦ — د • زكريا إبراهيم : عود الى مشكلات الأخلاق : مجلة ان فكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ •

٤٧ — د • زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى ، مجلة الآداب بيروت يناير ١٩٦٣ •

٤٨ — يتناول زكريا ابراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل وكانت دراساته سببا في توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الادائية بين المنطق والأخلاق (ص ٦١) وما بعدها ( ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ، والطابع الاجتماعي لفلسفة ديوى الأخلاقية وقد واصل زميلنا د . محمد مدين دراسة « ألقيم عند جون ديوى » ماجستير غير منشورة . ويتناول د . زكريا ابراهيم « قيمة التقدم الأخلاقي في فلسفة برنشفيك » (ص ٩٥ — ٩٨) وفي فلسفة اندريه لالاند كتب « من العقلانية العلمية الى المثالية الأخلاقية » ، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الانساني ، وأخلاق لالاند أمي أخلاق فردية ( راجع صفحات ١٠٥ — ١١٢ حتى ١١٧ ) ، وعن فلسفة كرونشه العملية : الاقتصاد والأخلاق (ص ١٤٢ — ١٤٤) ونظرة مور التحليلية ( مفهوم الخير (ص ٢١٠ — ٢١٣) وقد كتب د . محمد مدين عن « جورج مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية » دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم البعبارية ( ٢٩٢ — ٢٩٤ ) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية في نظر آير (ص ٣١٩ — ٣٢٤) وكتب عن نظرية ماكس شيل في القيم ( ٣٩٩ — ٤٠٣ ) راجع : دراسات في الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر . القاهرة ١٩٦٨ .

٤٩ — د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القاهرة ص ٢٩ .

٥٠ — المرجع السابق صفحات ٣١ — ٣٩ .

٥١ — المرجع السابق ص ٢٩١ .

٥٢ — د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة . ص ٦ .

٥٣ — المرجع نفسه ص ١١ .



- ٥٤ — المرجع نفسه ص ١٥
- ٥٥ — المرجع نفسه ص ١٦
- ٥٦ — نفسه ص ٢٠
- ٥٧ — نفس المرجع ص ٢١
- ٥٨ — نفس المرجع ص ٢٣ ، ص ١٢
- ٥٩ — نفس المرجع صفحات ٢٨٦ — ٢٩٧
- ٦٠ — نفسه صفحات ٢١٠ — ٢١٦
- ٦١ — نفس المرجع ص ٢١٧
- ٦٢ — نفس المرجع ص ٢١٨
- ٦٣ — الموضع السابق
- ٦٤ — المرجع السابق ص ٢١٩
- ٦٥ — المرجع السابق ص ٢٢٠
- ٦٦ — د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية • مكتبة مصر ، القاهرة ص ٧
- ٦٧ — المرجع السابق ص ٨ — ٩
- ٦٨ — المرجع السابق ص ١٤
- ٦٩ — المرجع السابق ص ١٧
- ٧٠ — المرجع نفسه ص ١٨
- ٧١ — المرجع نفسه ص ٣٢
- ٧٢ — المرجع نفسه ص ٣٤
- ٧٣ — المرجع نفسه ص ٣٨
- ٧٤ — المرجع السابق ص ٣٩
- ٧٥ — نفس المرجع ص ٣٠٠
- ٧٦ — نفس المرجع ص ٣٠١



## الفصل الرابع

### الأخلاق العقلية

#### توفيق الطويل والأخلاق المثالية المعتدلة

يستحق اتجاه الدكتور توفيق الطويل الأخلاق أن نقف أمامه وقفة مثالية فالرجل الذى يعد من وجهة نظر باحثى هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر <sup>(١)</sup> تباينت فيه الآراء واختلفت <sup>(٢)</sup> إلا أن عارفه أكدوا على عدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددها لنا محمد غريد أبو حديد فى تقديمه للطبعة الأولى من كتاب « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » فهناك فصلا ثالثا تسمو به وهى : دقة فى البحث وتفوذ فى النظر وأناقفة فى الأسلوب <sup>(٣)</sup> ويذكر الأستاذ بدر الدين أبوغازى فى حفل استقتال الطويل فى مجتمع الخالدين - ما يتميز به من توفيق بين الماضى والحاضر ، ومن عقلانية فى الحكم على الأشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، جهد فى البحث عن حقائق الأشياء وجلالها بعبارات ناصعة ورؤية واضحة وتزاهة فى الحكم ودقة فى التفكير ويشير أستاذة الشيخ مصطفى عبدالرازق الى فزعة العقلية فى تقديمه لكتاب الأحلام : « فهو يعتمد على العقل صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم » <sup>(٤)</sup> ... فقد أراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ أن يصل مع القراء الى كلمة حق فى الأحلام يسكن لها منطق العقل <sup>(٥)</sup> .

لقد التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا فى تفكيره والتزم باتجاه فكرى يتضح فى أول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين امكانية الجمع بينهما فى « قصة الصراع بين الدين والفلسفة » ويرى أنه لا يستقيم النضج العقلى بغير حرية فكرية وأن العداء مع اللاهوت وليس مع الدين ... ولا يكتفى توفيق الطويل بعرض وجهات نظر الفريقين :

أصحاب العقل ورجال الدين ، بل كان له موقفه ازاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين في مناهض التطرف والمغالاة (٧) . الى أن الاعتدال أو التوفيق أو التوسط كان السمة التي تميز تفكير توفيق الطويل وهذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعدلة في مجال الأخلاق . « فقد أخرج كتابا في الفلسفة الخلقية استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الإقدمين حتى يومنا الراهن لينتهي من هذا كله الى اتجاه يختاره لنفسه هو أقرب ما يكون الى الاتجاه العقلي المعتدل أطلق عليه اسم المثالية المعدلة » (٨) .

وتقوم مثالية المعدلة على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والعرائز القابلة للتوجيه . يفعل العقل الذي يشكل مبحث القيم والمعايير المطلقة التي تتبنى عليها فلسفة الأخلاق . فالضمير عنده قائم في هذه النظرة والخير والشر قائمان في العقل نفسه وفي الغاية التي يتوخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله . وعلينا أن نتحدث عن كتاباته الأخلاقية المختلفة حتى نستطع أن نتبين حقيقة جهود الفكر العربي المعاصر الدكتور توفيق الطويل في ميدان الأخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الأخلاق الغربية أو تجاوزت ذلك الى محاولة ابداع اتجاه خاص .

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الأولى العامة في اللسانيات والدكتوراه (٩) الى الكتابة في الفلسفة الأخلاقية ، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الإنجليزي هنري سيدجويك H. Sidgwick المجلد في تاريخ علم الأخلاق وذلك ١٩٤٩ حيث لا نجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الأخلاق مع استثناء مع ما قدمه أحمد أمين وكتاب بسيط في الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون (١٠) . وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الأولى التي سنجدها فيما بعد في كتابه الهام « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها » والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب

التي أغفلها المؤلف مثل المدرسة الاجتماعية الفرنسية في الأخلاق  
والذهب النفعي وتطوراتهما ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة الذي  
يعتبر مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي . ويلاحظ على مقدمته  
أولا توجهه الغربي في فهم الأخلاق حيث يبدأ بسقراط ولا يشير  
إلى إسهامات الشعوب الشرقية بالإضافة لإغفال ذكر تاريخ الأخلاق  
عند مفكرى الإسلام .

ويظهر اعتماده على سدجويك في دراساته التالية مثل بحثه عن  
« الملك الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها » بمجلة علم النفس ١٩٥٢ (١٠)  
وفي هذه الدراسة يشير إلى اعلام الفلسفة الإسلامية ابن خلدون  
والغزالي ومحمد عبده مثلما يشير إلى كانط وسورلي (١١) .

وتتبلور كتاباته الأخلاقية في أول دراسة هامة ومنظمة أصدرها  
عن « مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق » . وهو يقسم مذاهب  
الأخلاق الكبرى في الفلسفة الأخلاقية الحديثة إلى اتجاهين هما التجريبي  
والحدسي العقلي (١٢) . بيد أن أولهما في أقوى صورة ممثلا في مذهب  
المنفعة العامة في شتى اتجاهاته ، وهو المذهب الذي اعتبره جيمهز  
مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها للتراث العقلي الانساني ، كما نجده  
في مذهب الوضعيين في المدرسة الاجتماعية الفرنسية . ويقدم لنا في  
كتابه تفصيل للمذهب النفعي في مختلف عصوره عرضا ومناقشة  
وذلك في ثلاثة أبواب .

يعرض في الباب الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة  
الاناني بوجه خاص . وينتقل من الانانية الفردية إلى المنفعة العامة  
في الباب الثاني كما بدأت في صورتها التجريبية عند أشهر اعلامها جيرمي  
بنثام وجون ستيورات مل . ويقدم الباب الثالث أظهر صور النفعية  
الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عنه : جون جاي (١٦٦٩ - ١٧٤٥ م)  
ووليم باليه (١٧٤٣ - ١٨٠٥) عند هنري سدجويك ثم النفعية العلمية  
البرجمانية عند جون ديوي وقد خصص الفصل الخامس من

هذا الباب للنفعية في القرن العشرين موضحا أهم اتجاهات أصحابها وآثارهم .

وتظهر ترعته العقلية واتجاهه المثالي المعتدل في مناقشته التي يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء في الفصل الختامي « النفعية في الميزان » حيث ينتقد القول باللذة كمعيار للسلوك الانساني ومعيار للأحكام الخلقية مميذا بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين ، وبين النفعيين وأمام العقليين كأنط مناقشا النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة مبينا مكانة السعادة في مذاهب الأخلاقيين معتبرا بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية .

ويقدم لنا دراسة عن « الالتزام الخلقي ومصدره » (١٣) حيث يوضح لنا في تمهيد حقيقة الالتزام والالتزام ومصدره عند العقليين من فلاسفة اليونان وفي الفصل الثاني موقف التجريبيين من الالتزام الخلقي في مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ثم يتحدث عن مكان الالتزام في علم النفس واثربولوجيا ويخصص الفصل الثالث لموقف الحدسيين من الالتزام ويحدثنا بايجاز عن الالتزام عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الاسلام (١٤) وعند افلاطوني كمبردج والمعتزلة ثم مكانة الالتزام من مذهب اللذة الخلقية ، ومذهب التضمير ، ومذهب الواجب وأخيرا مكانة الالتزام في مثالية المحدثين والمعاصرين .

ويرتبط بكتابة مذهب النفعية العامة في فلسفة الأخلاق دراسته عن جون ستيورات مل . التي يتناول فيها : سيرته وحياته ، اتجاهات فكره في السياسة والاجتماع ، فلسفته السياسية ، المنطق ومناهج البحث وأخيرا موقفه من الميتافيزيقا وما يهمننا هنا القسم الرابع من الدراسة الذي جملة « في فلسفته الأخلاقية » (١٥) حيث يؤكدان سبب تميز وتلحد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه هو إثاره لمصلحة المجموع حين تتعارض مع أصل مذهبهم ثم يعرض أهم جوانب فلسفته .

ويميز بين فلسفة الأخلاق Mora-philosophy وعلم الأخلاق Ethics يريد بأولهما الأخلاق في نظر الحدسيين والعقليين وبالتالي الأخلاق في نظر التجريبيين والوضعيين<sup>(١٦)</sup> . ثم يتحدث عن تحويل كل الفلسفة الخلقية الى علم طبيعي حيث يرى أن اسهام كل الحقيقي يتمثل في جانبين :

الأول : النظر الى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية .

الثاني : جعل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعي<sup>(١٧)</sup> . وبين الدواذب الجديدة في فلسفته الأخلاقية وهي : الانتقال من منفعة الأفراد الى منفعة المجموع .

وأخذ بعد ذلك في مناقشة مذهبه النفعي فالدكتور الطويل لم ينفى بالعرض فقط بل أخذ في التحليل والمناقشة بحيث أوضح لنا موقفه النقدي من أخلاقية كل . فهو حين يتحدث عن تفرد مذهبه يذكر مباشرة كيف أخطاء التوفيق في التدليل على صحة دعواه<sup>(١٨)</sup> . وحين يدلل على استمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية<sup>(١٩)</sup> . ويضيف أنه سيبين في فصوله التالية مواضع الضعف في مذهبه<sup>(٢٠)</sup> . ويضح لنا مما سبق أنه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجاه النفعي في فلسفة الأخلاق إلا أن هذه الكتابات كلها تنقسم مع موضوعيتها الكاملة في العرض بالروح النقدية تسيطر عليها فهي أحد اتجاهي فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل يدرسهم دائماً في كل كتاباته كما نجد مثلاً في دراسته « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ودراسته « المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق » حيث يعرض لموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى ويقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين . ويظهر نفس الموقف في أحدث دراساته عن « القيم العليا في فلسفة الأخلاق » في كتابه « قضايا من رحاب الفلسفة والعلم »<sup>(٢١)</sup>

حيث يتناول القيم وطبيعتها في اتجاهات فلسفة الأخلاق يذكرها :  
عند الطبيعيين وفي الدراسات السيكولوجية والانثربولوجيا ثم عند فريق  
المترمتين من المثاليين وأخيرا عند المعتدلين من المثاليين \* وفي القسم  
الثاني يتحدث عن مصدر نقيم العليا في مذاهب الفلسفة الأخلاقية  
عند من رد القيم الى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية أو الانسان ومن  
جعل الله مصدر القيم ثم الى طبيعة الأفعال الانسانية \* ويعرض في  
في النهاية نماذج من تاريخ البحث في القيم العليا عند المثاليين من  
العالمين وعند الحسنيين من الطبيعيين \*

ونتوقف أخيرا عن الكتاب الهام للدكتور الطويل في فلسفة الأخلاق  
والذي يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات في تاريخ الدراسات الفلسفية  
بمصر (٢١) وهو فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها « وهو يتكون  
من كتابين الأول « فلسفة الأخلاق عند القدماء » في ثلاثة أبواب :  
الأول فلسفة الأخلاق عند اليونان في العصر الهليني : سقراط ، صغار  
السقراطيين : أفلاطون ، وأرسطو والباب الثاني الأخلاق عند اليونان  
في العصر الهلنستي يعرض لثلاث مذاهب في ثلاثة فصول الرواقيين  
الابيقورية ، ومذهب الشك والباب الثالث : فلسفة الأخلاق في التفكير  
العربي في عصر الاسلام الذهبي ويتناول اتجاهات التفكير الأخلاقي  
عند المسلمين ، وعند مسكوبه ثم الأتلي الأعلى عند صوفية الاسلام (٢٢)

ويدور الكتاب الثاني على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين  
في ثلاثة أبواب من الرابع الى السادس \* الرابع تيارات التفكير  
الأخلاقي في العصور الوسطى ، والخامس اتجاه الواقعيين في فلسفة  
الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين في ستة فصول : الأول المنفعة  
الفردية عند هوبز والثاني المنفعة العامة عند بنتام ومل والثالث عن  
نظرية التطور في الأخلاق أو مذهب الكمال والرابع فلسفة الأخلاق  
الاجتماعية في الوضعية الفرنسية والخامس البراجماتية والسادس  
فلسفة الأخلاق في التفكير الاشتراكي سواء في الماركسية وفي  
الاشتراكي العربية \* ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين في فلسفة



الأخلاق فى ستة فصول تتناول على التوالى نشأة الاتجاه الحدسى عند المحدثين ، مذهب الحاسة الخلقية ، الضمير الأخلاقى عند بطر مبدا الواجب فى فلسفة كانط ( المثالية الكلاسيكية ) ثم المثالية المحدثه. والسادس يعبر عن مذهب الخاص الذى أطلق عليه « المثالية المعدلة » .

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه الطويل المثالى المعتدل فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول « واضح من جميع تعقيباتنا أنا — مع تفكيرنا البالغ لذهاب التجريبيين والوضعيين وامثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برقت من التزمّت لتقيت وتحررت من قيود الترة الصورية التى شابت المثالية اكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلاً متكاملًا يجمع بين العتل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما (٢٤) » .

ويخصص الفصل السادس من الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة وهو اتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثاليته كانط الأخلاقية أساساً متفادياً الانتقادات المختلفة التى وجهت الى فلسفته . ولكى يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التى تقتضى وضع مثل انسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الانسانى (٢٥) . وانها ترفض الموقف التجريبي الذى يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال لان الأخلاقية عند المثاليين غاية فى ذاتها ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ... الا أن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن اليها المثاليون المجدد وفى ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته .

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقفه من مذاهب الواقعيين

من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الاطارات التصويرية العقلية . ثم يعقب على هذين الاتجاهين ليصل الى عرض معالم المثالية المعدلة ، التي تقوم على تحقيق ان ذات نكل قواها الحيوية وهذا التحقيق يتطلب الامساك بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكاناتها ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها وديمقراطية تكاملها وذو ظنه يشبع الانسان قواء جميعا — الحسن منها والروحي — بهدية العقل وارشاده فتنبأ في الانانية والغيرية ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات وفكراتها اذ يخلص الفرد لواجه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء الذي ينتمى اليه وبذلك يتصل الفرد بكمال المجموع وتقترب السعادة بالفضيلة دون أن تكون احدهما ضحية للأخرى .

- ان الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتمس الحاجة الى اعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ومن هنا كانت الاخلاقية في جوهرها مجاهدة للنفس تهدف الى اعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا لكن دون التضحية بمطالب الجسد فهي تهدف الى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لان الانسان في هذه المثالية يبدو فردا في أسرة وموطنا في أمه وعضوا في مجتمع انساني فاذا اقتضت القيم الروحية كبح النابى عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذي يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع (٢٦) .

يؤسس الدكتور انطويل مذهب على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التي تشهد بصحة الأسس التي أقام عليها مثاليته المعدلة (٢٧) ويعتمد خاصة على مادفيلد في كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychology of Morale (٢٨) ويرى ان الاباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا

وببيولوجيا فالمثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة مع اشباع الرغبات  
من أجل تحقيق الذات •

وقد تابع باحثى الأخلاق منجز الأستاذ فى تأريخهم للأخلاق على  
الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المعدلة ويمكن أن نذكر  
فى هذا السياق دراسات كل من : د امام عبد الفتاح امام « فلسفة  
الأخلاق » (٢٩) • و د • فيصل بدير عون ، و د • سعد عبد العزيز  
« دراسات فى الفلسفة الخلقية » (٣٠) •





## الهوامش والملاحظات الفصل الرابع

١ - د . عاطف العراقي : الدكتور توفيق الطويل رائد ان فلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر ، مجلة القاهرة العدد ٩٧ ، يوليو ١٩٨٩ وهى دراسة سريعة تعرض لحياته ومؤلفاته .

٢ - اختلفت الآراء فى الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر فى الأربعينات كما نجد عبد بدر الدين أبو غازى الذى قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمة الاقتصادية التى مرت بمصر فى الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملاؤه فكرة الدعوة الى التحرير الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبى على قدرات مصر واتخذوا لدعوتهم اسم « عيد الوطن الاقتصادي » بينما رأى فيه البعض متابعاً للأخلاق الغربية متجاهلاً دراسة الأخلاق الإسلامية أنظر : د . محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى ، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ١٩٨٨ ص ٨ و د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام ، دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة ١٩٠٩ ص ٢٧ . ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها فى كتابات الطويل عن « الأخلاق عند أبى عربى » فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته الهيئة المصرية للكتاب وفى الفصول التى خصصها للأخلاق فى الفكر الإسلامى وفلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفة الأخلاق ص ٢٨١ وما بعدها .

٣ - محمد فريد أبو حديد : مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الطويل « قصة الكناح بين روما وقرطاجنة » .

٤ - الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، مقدمة الأحلام للدكتور توفيق الطويل .

٥ - الموضع السابق .

٦ - د . توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط ٣  
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٠

٧ - أنظر د . زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار  
الشروق ط ٣ بيروت القاهرة ١٩٨٢ « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة »  
ص ٢٥ - ٢٦ .

٨ - أنظر تعليق أحمد عيد الغفار عليها فى كتابه : حديث فى  
الكتب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٥ ،  
٢٣٧ ، ٢٧٧ ، ٢٨٦ .

٩ - د . توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجهل فى  
تاريخ علم الأخلاق دار النشر الثقافية بالاسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧

١٠ - د . توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشعوة واشباعها  
مجلة علم النفس المجلد الثامن العدد الأول يوليو ١٩٥٢ ص ٣٥ -  
٣٧ - ٣٨

١١ - المرجع السابق صفحات ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣

١٢ - نجد ذلك فى عديد من الدراسات مثل :

- مذهب المتنعة العامة فى الأخلاق ، النهضة المصرية ، القاهرة  
١٩٥٣ ص ٩

- المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ( ١٧ - ٤٨ ) مجلة جامعة  
البصرة السنة الثانية ج ٣ ١٩٦٨

- المشكلة الخلقية « الالتزام الخلقى ومصدره » القاهرة ١٩٤

- العقليون والتجريبيون فى فلسفة ، مجلة كلية الآداب جامعة  
القاهرة ١٩٥٢

— فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية القاهرة

ط ٣ ١٩٧٦

حيث يقول تيسير للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية في  
عصورها الحديثة الى اتجاهين : اتجاه الواقعيين من التجريبيين والوضعيين  
ومن اليهم من الطبيعيين واتجاه المثاليين من الحدسيين والمعتلين ومرد  
هذا التصنيف هو أن الأصل في الفلسفة الخلقية أنها في أكثر الحالات  
امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية و الابستمولوجية ( ص ١٠ ) \*

١٣ — د . توفيق الطويل : المشكلة الخلقية ، الالتزام الخلقى  
ومصدره . وهي جزء من كتاب مشكلات فلسفية الذي قرره وزارة  
التربية والتعليم على دارس الفلسفة من طلاب التعليم الثانوى ،  
القاهرة ١٩٥٤

١٤ — المصدر السابق ص ٥٦ — ٩٠

١٥ — د . توفيق الطويل : جون ستيورات مله . دار المعارف  
بمصر ، القاهرة ص ٩٥ — ١٢٧

١٦ — المرجع السابق ص ٩٩

١٧ — المرجع السابق ص ١٠٤

١٨ — المرجع نفسه ص ٩٠

١٩ — المرجع نفسه ص ٩٩

٢٠ — المرجع نفسه ص ١٠٤

٢١ — د . توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم .  
دار النهضة العربية القاهرة وعرض د . عطف العراقي له في مجلة

عالم الكتاب العدد ١٤ إبريل - يونيه ١٩٨٧ ص ١٩ - ٢٤ ويشمل الكتاب  
بالإضافة للدراسة السادسة « دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة »  
ص ٢١٣ - ٢٣٧ حيث يتناول فيها الأخلاق مصدرا للثقافة مفعدا  
الاعتراضات. الموجهة لفلسفة الأخلاق .

٢٢ - بدر الدين أبو غازي كلمته في استقبال د . توفيق الطويل  
بمجمع اللغة العربية .

٢٣ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار  
النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٦ - ١٤٨

٢٤ - المرجع السابق ص ٢٣/٢٤

٢٥ - المرجع نفسه ٤٥٤ - ٤٥٦

٢٦ - المرجع نفسه ص ٤٧٧

٢٧ - المرجع نفسه ص ٤٦٨ - ٤٧٢

٢٨ - يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوة الى دراسة المثالية  
المعدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة في دراسة  
القيم ص ١٢٧ - ١٢٩ في كتابه الهام نظرية القيم في الفكر المعاصر  
الذي أهداه الى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل دار التنوير ط ٢ ١٩٨٤  
ويمكن الرجوع الى ما كتبه حسن فاخيل جواد الأخلاق من منظور فكري  
عربي معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف د . عبد الأمير  
الأصم ، جامعة بغداد ١٩٨٨ ص ٩٥ - ٩٦ . والمرجع السابق  
٤٧٢ - ٤٧٣

٢٩ - د . امام عبد الفتاح امام : فلسفة دار الثقافة للنشر  
والتوزيع القاهرة ١٩٨٨

٣٠ - د . فيصل بدير عون ، د . سعد عبد العزيز دراسات  
في الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣  
١٩٨



## الفصل الخامس

### الأخلاق القومية

هناك خصوصية لاتجاهات وأفكار المفكرين القوميين تملو بهم من مستوى التعبير الذاتى عن أفكارهم الخاصة بحيث تصبح أقوالهم وكتاباتهم تحبيرا عن واقع وآمال أمتهم ومن هؤلاء النفر زكى الارسوزى المفكر القومى العربى ( ١٩٠٠ - ١٩٦٨ ) الذى وضعه انطون المقدسى بانه أول فيلسوف قومى عربى فى النصور الحديثة والذى يتخذ مكانا خاصا فى أيديولوجيا البعث القومى العربى عند صاحب « طريق الاستقلال الفلسفى » الذى يرجع سبب هذه المكانة للمضمون الفلسفى لفكر الارسوزى ، فالوعى الفلسفى فى تفكير الارسوزى مرتبط بمرحلة النهضة العربية العامة التى بدأت فى القرن التاسع عشر ، وتتحدد غاية هذا التفكير وحدوده فى « انشاء فلسفة عربية » يتحول بها ما نسجته الحياة عفا الى مستوى من الشعور بحيث تستترك مع العناية فى تعين مضميرنا ونجد التغيير الضخيم عن هذه الفلسفة فى اللغة ، التفلسف هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية « عبقرية العربية فى لسانها » (١) .

يشكل اللسان العربى - فيما يرى البعض - العمود الفقرى فى فكر الارسوزى وآراء الارسوزى حول اللسان العربى هى المدخل الى نظرية الفلسفة العامة (٢) . لقد اعتقد الارسوزى أن الأمة العربية تصورهما للحياة والوجود وأن هذا التصور يكمن فى لغتها واجتهاد فى الكشف عن المعانى التى تشكل أسس هذا التصور وعطينا أن نتبع نفس الطريق لفهم منطق فلسفته . لقد حرص الارسوزى على الالتفات للماضى البعيد للأمة العربية فقد تبذت له حقيقة الأمة منذ ماضيهما البعيد « أشبه بمنارة يتموج شفتها بتموج الحياة التى عبرت عنها دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية وهى فى نظره « صورة القدر الدخيل على اخماد جذوتها أو القضاء عليها » بل أن جميع المحن

ومظاهر التردى فى واقعها الزاهى لتتحفزها على الانبعاث من جديد لا لكي تستعيد القوة والارادة فحسب ، بل لكي تحمل الى العالم أيضا رؤية حضارية جديدة لا بد منها لانقاذ الحضارة . وهنا يبدو الارسوزى نموذجا للمثقف المتحرر من ناحية وهو يتذرع بنوع من شمول النظرة الفلاسفة ليعلمن وصيته الملتزمة فى مجابهة ازمات الانسان المعاصر « (١) » .

ويمكن أن نلخص فلسفته كما لخصها هو على الشكل التالى :

للعرب فلسفة كاملة قائمة فى ثنايا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أى مفكر آخر ، تعبيرا كاملا ، اذ أنه احدا منهم لم ينتبه الى أن الطريق الذى تؤدى اليها يجب أن تستند الى فهم نظام اللغة العربية . فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبذل كل معنى من المعانى الوجودية الكبرى ، صورة تستقطبها وتؤديها بلغة وبرى ان انشاء هذه للفلسفة يؤدى الى نتيجتين هامتين ، الأولى : ارساء فكرة البحث على قواعد صحيحة والثقافة اسهام العرب اسهاما جديا حلسمها فى التراث الانسانى . فالعقل الاغريقى العربى ، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة بينما يجنح العقل السامى العربى نحو الحقيقة الروحية المثالية . ويجب أن يكمل كل منهما الآخر . انه يلخص الفلسفة العربية كما يفهمها فى المبادئ الثلاثة التالية :

١ - المدخل : رحمانى .

٢ - المنهج : فنى .

٣ - الغاية : البطولة .

انها نظرة مستمدة من الحياة . فالرحمانية كلمة تشير باستقائها من « الرحم » الى البنين المشتكله معنى ومسطا بين التعالى Transcendence والتداخل Immanence . فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه ، فهما فى الوقت نفسه متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور ، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج فى الدراسة

من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس ، ثم ترتقى الى الخيال الذى تتشخص فيه الأوضاع الاجتماعية ، والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال ، هو الآية أو ما يشير اليه أفلاطون بكلمة مثال *idea* فالفرق بين الأفلاطونية والرحمانية هو ان الأولى تعمم مفهوم الآية فتجعله شاملا لجميع الموجودات ( النفسية منها والمادية ) بينما تقتصر الثانية على حصره فى عالم الروح والشؤون المثالية .

لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل ، بل تطمح الى ما هو أبعد من ذلك وطموحها ينتج عن موقف الذهن واذا كانت التصورات تستند الى العادة الذهنية فى تلخيص الأشياء الكونية من زاوية نظر معينة فان الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته ، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها الى حرية أكمل فاكمل<sup>(٥)</sup> .

والأمة تتناسب رفعتها مع ما يمنح نظام قيمها من حرية لأبنائها فى تنظيم شئون الحياة حسب عقريتهم الخاصة . . والحرية فى الحدى العربى تعنى الاختيار ( من الخير ) والاصطفاء ( من الصفا ) أى يتضمن معناها الانطلاق والحرية ، بل أنها غاية مرتقى الحياة ، الغاية التى يتوقف تحقيقها على انشاء عناصر مصطنعة تمدنا بها العناية كذا فى نمو الجسد وكآيات فى نمو الشخصمية ان هى الا زهرة تتوج بها الانسانية<sup>(٦)</sup> .

ومن هنا فان مهمة المجتمع الأساسية هى ان يرفع بأعضائه نحو المتعالى . وفى جو كهذا ينعم الجمع بالحب والفضيلة . وكلمة فضيلة تشير الى هذه الحالة ياشدقلقها من الفيض تلك مشيئة العناية كما تجلت للذهن العربى تمد الأحياء بمقومات كياناتها وتعد الناس — فضلا عن ذلك — الحرية بمتاحهم حرية انشاء شخصيتهم على مثال بارئهم الاله عبقرية مبدعة وجو صالح لانطلاق المواهب نامية على سجيئتها<sup>(٧)</sup> . وهكذا تبدو الحرية حرية الانصاح عما يكمن فيها وان

آحر ما تبلع من رفعة فى تسامىها هو أىضا حرية تعين المرء فى موقفه بين الحياة نفسها وبين نقيضها الموت . بل هكذا تتجلى الحياة كحرية فى ازدهارها ونموها فى البطولة حين تقتحم الموت فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصارها على القوى العاشمة (٨) . فالحرية تبدو فى الوجدان بوضوح متناسب مع ما تبدى فى النفس من عمق فى تجلياتها . بحيث ينكشف على شفق المعنى الاتصال بين الطبيعة والملا الأعلى — بين الضمير (الاشعور) والشعور .

وتقوم الانسانية الجديدة — فيما يرى الارسوزى (٩) — على مبدئين : مبدأ انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها ويحسب هذا النظام يكون الناس متساوين فى مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفى مبدأ تمييز الخير من الشر وان كانوا متفاوتين فى استجلاء الحقيقة والتعبير عنها ، فالناس انما يتحدون بوجدانية الحقيقة لا بخضوعهم للضرورة — كما هى حالة الأشياء فى الطبيعة — واذا كان الإنسان يتمتع بقيمة مطلقة يتميز بها عن الأشياء والأحياء ، فإنه يلتقى القيمة عن اتصاله بالملا الأعلى . ان النظرية والانسانية تتلازمان وعلى تلازمهما تقوم القيم الأخلاقية الفنية . واذا تميزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث فى الطبيعة واذا اختلف الابداع عن التقاليد المألوفة ، فإن هذا التمييز وهذا الاختلاف انما يرجعان الى الضرورية .

ويرى الارسوزى فى رسالة « الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم » ان لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهه الأمة العربية نفسها فمن الحياة استوحيت نظرتها وبالحياة اقتدت فى صيوتها حتى ان نظرتها الرحمانية المثالية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الايقاع على الأنعام فى الأنشودة . لقد تجلت الكائنات للذهن العربى على مثال الأحياء : تجلت له دائبة على الكشف عما انطوى فيها من فحوى ، بل منطقية على مثل يتعداها وهى تنزع اليه أفرادا وبألجملة .

ثم يضيف موضحاً كيف تتجلى المعانى ( الأخلاق ) وتنبثق فى النفس « ان الأخلاق تصبو الى الكشف عن العدل ( نظام القيم ) الذى تضمنته النفس الانسانية ، ان الاتصال بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحمانى بينها وبين قطبى انكشافها : الصورة والمعنى ، الطبيعة والملا الأعلى » (١١) .

ومن هنا فان سليم بركات يحدد مقومات فكر الارسوزى فى الفصل الأول من الباب الثالث (١٢) الذى يخصصه للأسس الفلسفية لفكر الارسوزى القومى فى أساسين : الحياة والتراث « ان الحياة أساس الفكر القومى الأول عند زكى الارسوزى . ان « الانبعاث القومى هو انبعاث الحياة فى جسم الأمة فلا عجب اذا كانت الفلسفة التى يشتمل بضرورتها مفكر البعث هى فلسفة الحياة » (١٣) . وربما يكون القول بفلسفة الحياة وراء تأكيد البعض بتأثير الارسوزى ببرجسون وفلاسفة الحياة كما يتضح فى دراسة صدقى اسماعيل « قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية » (١٤) . وظاهر عبد الواحد الذى يتناول تأثير الأخلاق عند الارسوزى بالفلسفة المعاصرة لا سيما جويو وبرجسون « (١٥) وسليم بركات الذى يؤكد اعجاب الارسوزى ببرجسون خاصة بكتاب المتطور المبدع مستشهداً بقول جان جولييه الذى لا يكاد يعرف من فهم برجسون وتعمق دراسته كالارسوزى ، الذى يأتى بالأمثلة من اللسان العربى يؤيد بها ما يراه عند برجسون حتى يخيّل اليه ان الارسوزى يكتشف فى فلسفة برجسون ما لا يعرف غيره ممن يجهلون اللغة العربية » (١٥) ان الارسوزى يضيف على الفكر العربى ما فى اللغة العربية من معانى تلك اذن الميزة الهامة فى مفكرنا الذى كانت تجربة وجوده فى فرنسا ذات أهمية ميتافيزيقية كبرى « حيث تكونت معالم شخصيته تكويناً جديداً ورسائله فى الفلسفة والأخلاق توضح ذلك » (١٦) لقد تشبع بفلسفة الحياة التى فجرت الحياة فى معانى اللغة العربية فأظهرت ما انطوت عليه من فلسفة .

والأساس الفلسفى الثانى لفكر الارسوزى هو التراث . الذى

يظهر في حركة التاريخ — التي يرمز لها بصورة القبة • فالمرحلة  
انتاريخية مثل قبة ، أوجها الزعيم أو الرسول ، وتسلسل القباب في  
تاريخ العالم يرمز الى وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال (١٧) •  
ومرحلة الجاهلية هي الأصل الخالد ، فالعهد الجاهلي عند الارسوزي  
هو عهدنا الذهبي • ومرحلة الاسلام تقودنا الى اخلاق عهد جديد  
صوردها آيات القرآن الكريم ونصوص الحديث النبوي ومواقف  
الرسول • يفلسف الارسوزي امتداد الأخلاق الجاهلية في الاسلام  
وتأسيس الاسلام عليها • فالأخلاق الأصلية الخالدة في تكسوين  
الأمم هي التي أثبتتها الاسلام ونماها في الشخصية الأفراد والجماعات ،  
وكل ما في الأمر ان الاسلام قد أضاف الى الأخلاق الفطرية أخلاقا  
دينية • ان الأخلاق الفطرية هي أيضا مشيئة الله مطبوعة في جبلة  
الإنسان أفليس الصدق مطابقة الصورة ( العبارة ) للمعنى ؟ والمطابقة  
هذه بين المظهر والمصميم هي من دواعي نمو الشخصية أو ليس  
الوجود مبدأ فيض ترتقى على موجه النفس الى حيث تتبع الحياة ؟  
هكذا يقدم نمو الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق الفطرية أي  
ان الأخلاق من الشخصية بمثابة الهيكل العظمي من الجسد •

وعلى ذلك فان العرب لم يهتموا التاريخ ولا تدرج مراحل نمو  
مستوى أكمل فأكمل اذ انهم عبروا عن كل من هذه المراحل بالقبة  
واعتبروا القبة وثبة تشخص في الكون رسالة فالنظرة العربية الذن  
ذات طابع أخلاقي مستوحاه من انبثاق المعنى في الالهام والنية المقابلة  
للانظرة الأوروبية ذات الطابع الرياضي (١٨) •

تقوم أفكار الارسوزي في جوانبها المهمة على التحليل اللغوي  
متخذة من المحدث وسيلة لها ورابطة الذات العربية في حيويتها بالملأ  
الأعلى من خلال البعد الرحماني الذي يحكم علاقاتها والبعد الانبعاثي  
الذي يحكم غاياتها (١٩) • نقد انطلق من « فقه اللغة » الى « فقه المعنى » ،  
هذا التعبير ارتضاه بدل « الفلسفة » وحاول تفجير الكلمة ليعتص منها  
سليقة عربية تعيش في القرن العشرين وتجييب على مشاكله (٢٠) ،

ومن هنا لا نجد غرابة في أن تحتل الأخلاق بين مجمل أفكار الارسوزي مكانة خاصة سواء كانت مبعثرة في شكل شفرات مكررة في ثنايا الفكر الفلسفي والسياسي للارسوزي أو جُمعت على شكل مؤلف مستقل . وسوف ندع الارسوزي نفسه يحدثنا بنصوص رسالته في الأخلاق عما يقصده الا اننا خود أن نشير الى ربط نصيف نصار بين الأخلاق والبطولة عند الارسوزي « حيث تحتل فكرة البطولة في كتابات الارسوزي موقعا محوريا حتى أنه ليمكن وصف فلسفته كلها بأنها فلسفة البطولة » (٢١) . ومن هنا ينبغي علينا أن نفهم ماهية الأخلاق عند الارسوزي فأخلاق البطولة ذروة الأخلاق ، التي يطلق عليها فن ايجاد الحياة وابداعها .

وليس هناك فاصل بين الفلسفة والأخلاق كما يتبادر للوهلة الأولى ... الفلسفة هي فقه المعنى والأخلاق هي تجسيده ، والفقه والتجسيد بالنسبة للحياة كلاهما ابداع أصيل هي تجسيده ، والفقه القيمة العليا للعمل النابع من التجربة الرحمانية ، العمل الأخلاقي ليس ايجادا صرفا ، أي ايجاد من العدم . انه ايجاد في عالم التشهود لما انطوت عليه النفس من آيات وممان سامية . في الأخلاق الصاقية ، يجتمع العمل والمعرفة ، وتأنطف النزوة والارادة ، وتندمج الفطرة الموروثة مع البنية المنشأة ، وذلك كله لأن الأخلاق تعبيراً للحياة المستقاة من الملا الأعلى ، لنموها وازدهارها . ولما كان الابداع تحقيق لما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات كان الابداع ابداع نوع انساني أكمل فأكمل ، أصبحت الأخلاق في الحدى العربي هي فن ايجاد الحياة وابداعها أي تحقيق أي الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى (٢٢) .

ومن جملة تحليلات المفاهيم الأخلاقية من وجهة الحدى العربي الأصيل يستخلص الارسوزي هذه القضية : ليست الأخلاق نهيا عن السوء ولا أمرا بالتقوى بل لأنها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحياة مرتقيا من شخص الى ذات (٢٣) . على هذه القضية يبنى

الارسوزى فيما يرى نصار نظرية فى أخلاق البطولة يمتزج فيها الفن بالإصلاح وبالبعث القومى ، وبالنظرة الرحمانية الى الوجود امتزاجاً مدهشاً ومثيراً . فالأخلاق عنده ليست أخلاق ثواب وعقاب بل هى أخلاق الحياة ، أى أخلاق انتجاوب مع بنيان الوجود الرحمانى المثالى . وبنيان المجتمع القومى فى مرحلة تاريخية معينة ولذلك فهى أخلاق موجهة ارتقائياً (٢٤) .

ويمكن أن نتبين معالم منهج الارسوزى فى تصديق المفاهيم الأخلاقية ومضمون هذا المفاهيم ومعناها كما يتضح فى رسالة للأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها أقدم رسائل « بعث الأمة العربية ورسالتها الى العالم » التى أصدرها ١٩٤٨ (٢٥) .

ان كتب الفلسفة — والمدرسية منها خاصة — لم تفتأ تشير الى العلاقة بين العمل والمعرفة بين أخلاق الانسان ووجهة نظره فى الكائنات . ومع هذا ظلت العلاقة بينهما غامضة . غير أن العبقرية العربية تدل عليها بالكلمات دلالة واضحة ، حتى اذا ما بعث الحدث تبلورت فى الذلمات ذات الشأن بصائر فى النفس ارتقى الذهن الى الحقيقة ذاتها وادركها بوجهيتها المعنى والصورة . وهنا نرد بعض هذه الكلمات :

### « الأخلاق » :

١ — كلمة « الأخلاق » تدل باشتقاقها من (خلق) بمعنى (أوجد) (أبدع) على العلاقة بين العمل والمعرفة وتكشف باتجاهاتها حدسها « الخلق والخلق والخلق » عن حقيقة الانسان فى مرحلتها الفيزية والارادية ، الفطرة الموروثة والبنية والمنشأة . ولما كان الابداع تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات وكان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى . ولما كانت كلمة خلق ذات ارومة مشتركة مع « خار خيرا » أى هى والخير يرجعان بالمنشأة اللغوية الى صوت خريـر



الماء الطبيعي فقد أصبحت الأخلاق بالخير المستفيض عن الملائ الأعلى  
مثابة استقاضة انقوت ( الخيرات المادية ) عن رمزه الشمس وحرف  
(ق) يفيد هنا معنى المقاومة التي يلقاها الانسان في انشاء خلقته  
اكمل فأكمل •

ان نشأة الابداع الميتافيزيقية ونهج الفقه الرحمانى يجمعان بين  
الأخلاق والفن الا ان العمل الأخلاقى أبعد مدى فى صحيح الوجود  
وأكثر نفوذا فى نسيج القدر •

ان الأخلاق تعنى باستقاضها من « خلق » أنها تبتغى الحقيقة  
الانسانية المثلى والنفوس تحقق صبوتها هذه باستنادها الى أمنيتها  
الاستقاضة عن الوجدان كصورة تعلى عليها فى صعودها نحو  
الملائ الأعلى •

#### « اللذة »

٢ - اذا كانت اللذة محدودة بعلاقة النزعة بالشئ « فالسعادة »  
تشمل الحياة بجملتها وتقابلها كلمة ( التعس - المتعاسة ) المشتقة من  
( تع - تعتج ) الصورة الصوتية البدائية التى تفيد العجز عن الافصاح •  
فالمتعاسة انما هى فى انهيأ الشخصية الحاصل عن استجمام ذاتها  
فتحققها بينما كلمة السعادة ( سعى ، ساعد ، ساعى ) تعنى على العكس  
تفتح الشخصية بكاملها •

يؤخذ من جملة الكلمات المعبرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور  
ان الحياة مسرة وانها فى الأصل - متفائلة أى قد يعترينا - فى  
تحققها - بعض المشاكل فتسبب لها الحالات المعاكسة درجات متفاوتة  
فاذا مست هذه المشاكل صميم الحياة تعس صاحبها الفرد ، واذا  
تناولات البدن حصل له وجع وألم واذا حددت أفق خياله صار ضيقا  
وحسرا ، واذا تعلقت بالظروف المحققة لبنية صار شقيا •

نجد النظرة الانبعاثية هذه فى نشأة العواطف [ منها ] تشمل الأخلاق أيضا فكلمتا ( خير وشر ) تلقتان فى المعنى مع الانفعالات الأولى من الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة ، الأولى تفيد الفيض باشتقاقها من ( خار ) ، ( خير ) « خير الماء » والثانية تفيد الجفاف باشتقاقها من ( شر ) ، ( شر ) الثوب : وضعه فى الشمس ليجف .

### الفضيلة والذيلة :

وكذلك كلمتا « فضيلة » و « ذيلة » مؤديان نفس المعنى ، الأولى معنى الفيض ، والثانية معنى الجذب الرذاذ . وكلمة « واجب » هى أيضا تعنى معنى الانبعاث بأصلها اللغوى « أ ج » ، « و ج » . حتى ان وجهة النظر المتقدمة لتتناول جسور الوجود إذ أن كلمتى « رحم » و « رحمان » ترجعان الى مصدر مشترك و « الرحم » هو الصورة الحسية للرحمان : فكان لسان حال الذهن العربى يقول ان الكائنات على اتصال رحمانى بمصدر الوجود .

### « عن الضمير » :

أما كلمة ضمير وهى *inconsience* فى اللغات الأوروبية فتفيد معنى الضعف والهزال بحسب نشأتها اللغوية « ضمير » وكلمة « نسيان » تتضمن أيضا معنى الضمور : « نس » الخبر : ينس « التسييس » : بقية الروح فى الجسد . فكان ما يعرض فى الذهن عنه يبقى فى حالة هزيلة ، عاجزا عن الظهور فى ساحة الشعور . « النسيء » ما يتركه المرتحلون من رذال متاعهم وإذا نحن استعنا بالحدس المنطوية عليه كلمتا « ذكاء وذكاء » تبين لنا بوضوح مغزى كلمة « ضمير » فكان الذكاء وهو اللمعة فى النفس مماثل لصورته الحسية ( ذكاء الشمس ) هذه توقظ لطلعاتها الأحياء ، وذاك يبعث بأشراقه الحالات النفسية الراقدة فى الضمير بعنا تتحول الى ذكريات .

## هوامش الفصل الخامس

١ - راجع : زكى الارسوزى الأعمال الكاملة فى خمس مجلدات  
وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سوريا ١٩٧٢ - ١٩٧٦ المجلد الأول  
ص ١١٧/٢٥٧ ٢٩٧ والثانى ص ٨١/١٥٨ والثالث ص ٤٥

٢ - راجع دراسة خليل أحمد خليل : زكى الارسوزى ودور  
اللسان فى بناء الانسان « رسالة ماجستير ، معهد العلوم الشرقية  
بيروت ١٩٧٤ وقد نشرتها مؤسسة مطابع الوحدة للطباعة والنشر ١٩٧٨.

٣ - د . ناصف نصار : طريق الاستقلال الفيلسفى بسبيل الفكر  
العربى الى الحرية والابداع ، البحث الثانى فى بداية الاستقلال  
الفيلسفى الفصل الخامس البحث القومى وفلسفة العبقريّة العربية ،  
دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ ص ١٧٨ - ٢٥٣ ( ص ١٩٠ ) .

٤ - سليم بركات : الفكر القومى وأسس الفيلسفية عند الارسوزى  
دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٧٧

٥ - زكى الارسوزى الأعمال الكاملة المجلد الأول ص ٣٢ - ٣٣

٦ - المصدر السابق المجلد الثالث ص ٤٦٢ - ٤٦٣

٧ - نفس الموضوع .

٨ - المصدر نفسه ص ٢١٤

٩ - الارسوزى : رسالة الثقافة الجديدة واتجاهاتها المجلد  
الثانى ص ٥١

١٠ - الارسوزى رسالتنا الفيلسفة والأخلاق ( ١٩٥٤ ) الفيلسفة  
عندنا وعند غيرنا من الأمم . المؤلفات الكاملة المجلد الثانى ص ١٦٦

١١ — سليم بركات ص ٣٩٣ — ٣٩٦

١٢ — د . ناصيف نصار : ص ١٨٥

١٣ صدقي اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية ،  
المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧  
( ص ٢٩ — ٤٥ ) .

١٤ — ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ( ص ١١٩ —  
١٣١ ) مجلة المعرفة السورية عدد خاص عند الارسوزى العدد (١١٣)

١٥ — سليم بركات ص ٦٩

١٦ — الموضع نفسه .

١٧ — الارسوزى : الأعمال الكاملة المجلد الثانى ص ٢٦٤

١٨ — الارسوزى : بين المثال والواقع ، المجلد الثانى ص ٧٢

١٩ — حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى  
عربى ، ناصر ، رسالة ماجستير آداب بغداد اشرف أ . د . عبد الأمير  
الأعظم ١٩٨٨ ، الفصل الثانى ، المقصد الثالث التيسار القومى  
ص ١٠٦ — ١٠٨ .

٢٠ — ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ص ١١٩

٢١ — د . ناصيف نصار : ص ٢١٢

٢٢ — الارسوزى : المجلد الثانى ص ٢٠٩

٢٣ — المرجع السابق ص ٢١٦

٢٤ — د . ناصيف نصار ص ٢١٠

٢٥ — زكى الارسوزى : الأخلاق أو فن ايجاد الحياة واهدائها .  
مطابع أبى الفداء حماة ١٩٤٨

## الفصل السادس

### الأخلاق الفلسفية الإسلامية

#### تمهيد :

يتناول هذا الفصل الجهود المتعددة التي حاولت تتبع الفكر الأخلاقي في الفلسفة الإسلامية ، أو « فلسفة الأخلاق في الإسلام » أو « الفكر الأخلاقي العربي » أو « الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي » أو « المذاهب الأخلاقية في الإسلام » . وتعرض معظم هذه الجهود الأخلاق في الفلسفة الإسلامية <sup>(١)</sup> التي تتميز عن الأخلاق القرآنية في أن الأولى توسع من مفهوم الأخلاق بحيث يشمل بالإضافة الى مصدرية الأساسيين : الكتاب الكريم والسنة النبوية على جهود افلاسفة المسلمين وما استوعبوه من ثقافات سابقة حاولوا توفيقها مع الأصول الإسلامية . وقد حاول الباحثون العرب المعاصرون تلخيص منهج متميز لتحديد الفكر الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية في الإسلام وربما تعددت المناهج أو قل الرؤى المختلفة التي يقدمها هؤلاء لتناول الفكر الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نميز بين المحاولات الآتية :

- لتناول الأخلاق الفلسفية في الإسلام .
- جهود محمد يوسف موسى في تتبع فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية .

- محاولة أحمد صبحي في تحديد نسق للفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي متميز عن النسق الارسطي .
- تحديد ماجد فخري لعالم الفكر الأخلاقي العربي وبيان مراحله .

— تتبع سبحانه خليقات لمعالم التفكير الأخلاقي انطلاقا من رسالة الفارابي « التتبيه على سبيل السعادة » .

— بيان ناجي التكريتي « للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام » .

— تأكيد وجود فلسفة اسلامية كما فعل عبد الحمى قابيل في « المذاهب الأخلاقية في الاسلام » .

— السعي الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التي يستقى منها الدارسون عناصر « الفكر الأخلاقي في الاسلام » كما لدى حامد طاهر .

— الربط بين الفلسفة والأخلاق كما في دراسات كل من : كمال جعفر ، مصطفى حلمي ، منصور رجب ، عبد الستار نصار ، سهير أبو وافية .

— الربط بين العقيدة والأخلاق كما لدى أساتذة أصول الدين .

### أولا — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام :

تستحق جهود الدكتور محمد يوسف موسى دراسة تحليلية فقد قدم العديد من الدراسات الهامة في الفلسفة الاسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب بالاضافة الى اسهامه بثلاثة دراسات في مجال الاخلاق في فترة الأربعينات والخمسينات فهو يعتبر من الرواد الذين لم يسبقهم أحد في البحث والتاريخ لفلسفة الأخلاق في الاسلام فقد أصدر عام ١٩٤٠ كتابه «تاريخ الأخلاق»<sup>(٢)</sup> ثم كتاب «فلسفة الأخلاق في الاسلام وملائها بالفلسفة الاغريقية» ١٩٤٢ الذي لاقى ترحيبا وتحليلا ونقاشا من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم<sup>(٣)</sup> وأصدر بعد ذلك كتابه الثالث «مباحث في فلسفة الأخلاق»<sup>(٤)</sup> وقد طبع كل منهم طبعات متعددة .

يُضَح من عناوين الكتب ان الأول دراسة عامة في تاريخ الأخلاق  
أُشاد بفضلها البعض وفضلها على غيرها من للدراسات الأخلاقية<sup>(٦)</sup> .  
وقد بدأ الكتاب بمصر القديمة وانتهى بالأخلاق الحديثة التي ختمها  
بالأخلاق عند الاجتماعيين دون أن يذكر شيئاً عن البير باييه وأسهاماته  
في هذا المجال ، وتكمن أهمية الكتاب في أنه الخطوة الأولى للكتابة  
التاريخية الشاملة في موضوع الأخلاق وان كان يتابع فيها الأخلاق  
بمفهومها اليوناني دون البحث أسبق من ذلك لدى الشعوب الشرقية .

ونجد نفس المؤلف في كتابه الثاني فلسفة الأخلاق في الاسلام  
بين مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ويرد  
ما فيها من فكر الى مصادرها في الثقافات القديمة ممثلة في أعلامها  
البارزين ، وعلى بيان مقدار أثر السابق في اللاحق ، ومن أغراض هذه  
الدراسات ان نتبين أصول الفكرة الأخلاقية وتطورها ومبلغ ما كان لهذا  
وذلك من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل<sup>(٧)</sup> . وهذا ما يؤكد  
يوسف كرم في تعليقه على صدور الكتاب في مجلة المقتطف بقوله :  
« اراد المؤلف ان يدرس ناحية من نواحي الفلسفة الاسلامية وان يرجع  
الى المصادر اليونانية التي استقى منها الاسلاميون »<sup>(٨)</sup> .

وقد مهد للدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقي في الاسلام قبل  
عصر نقل الفلسفة الاغريقية الى العربية . فقد أضاف الى الطبعة  
الثانية عدة فصول عن الأخلاق في الجاهلية وآخر عن الأخلاق في  
الاسلام قبل عصر الفلسفة وثالث عن التفكير الأخلاقي عند المتكلمين .

ويتكون الكتاب من خمس مقالات الأولى عن التفكير الفلسفي قبل  
عصر الفلسفة والثانية عن الحالة العامة في عصور الفلاسفة والثالثة عن  
مسكوية أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين والرابعة عن الغزالي والخامسة  
عن محي الدين ابن عربي .

وقد اختص كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق » بعرض الموضوعات المختلفة والمشاكل الأساسية فى علم الأخلاق وتأتى أهمية دراسات الدكتور موسى فى كونها من الدراسات الأولى المبكرة فى هذا الميدان التى أسست له ووجهت الأنظار اليه وإن كانت دراسات تقليدية تتابع النسق اليونانى وترد اليه إسهامات الفلاسفة المسلمين لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى » كما نجد فى دراسة الدكتور أحمد صبحى .



### ثانيا : أحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقى :

يتناول الدكتور أحمد صبحى « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى » فى إطار النظر والعمل لبيان موقف العقليين والذوقيين أو المتكلمون والصوفية منها . فهو يريد أن يعالج الأخلاق فى الفكر الإسلامى معالجة جديدة بعيدا عن تناولها التقليدى كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية إبراز إسهام الفلاسفة المسلمين وجهودهم فى مجال الأخلاق وإذا كانت هذه الجهود لا تظهر فى أبحاث المستشرقين ومن تابعهم فى القول أنه ليس فى الفكر الإسلامى نسق متكامل فى الأخلاق وإن العقلية الإسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب وإنما أن أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقل أو فى معراج النفس ملتبسا للسعادة وما ذلك فى البحث المتعارف عليه فى شئ<sup>(٩)</sup> .

ويناقش أحمد صبحى فى كتابه قضايا عديدة حول : لماذا لم

تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات ؟ وكيف وهى أقرب الموضوعات الى الدين لم تشغل اهتمام مفكرى الإسلام ؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول : أنه لا بد أن توجد



فى الفلسفة الاسلامىة دراساى فى الأخلاق ، الثانى : انه لابد أن هناك عقباى تعذرت معها الرؤىة والكشف عن هذه الدراساى الأخلاقىة والثالث انه اذا تم التعرف على هذه العقباى فلا بد أن تسهم الفلسفة الأخلاقىة لى مفكرى الاسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين (١٠) . وفى الباب الأول مدخل الى الفلسفة الأخلاقىة فى الفكر الاسلامى يناقش الرأى القائل انه لىس فى الفلسفة الاسلامىة أبحاث أخلاقىة لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص — كتابا أو حديثا — وقد اغنتهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى .

وىرى ان هذا القول ىتضمن تجاهلا تاما لتطور الزمن وتغير مقتضاى الحىاة فى بىئته صادفت المشكلاى السىاسىة والاجتماعىة وما يلزم عنها من نظر أخلاقى . كما ان الدين لم يكن حجرا على العقابىة الاسلامىة فى البحث والتفكير فقد اشتملت الثقافة الاسلامىة على علوم لا تكاد ترتبط بالدين وبالتالى فهو لا يحول دون البحث فى المشكلاى اخلاقىة التى هى بطبیعتها أقرب العلوم الى الدين . وانطلاقا من ان الأباحین غالبا ما ینظرون الى نتائج العقلیة الاسلامىة فى ضوء أرسطو ومن ثم فاما أن توجد لى المسلمين أبحاث أرسطابلیة أو لا توجد أبحاث على الاطلاق یؤكد أن نتائج العقلیة الاسلامىة انبعثت عقلى داخلى یمبر عن الروح الحضارىة للأمة . ومن ثم وجب التقمى عن الاتجاهاى الأخلاقىة فى صمیم معترك الحىاة الاسلامىة وما كان معبرا عن العقلیة الاسلامىة ولىس بین تلك الدراساى المنقولة عن الفلسفة اليونانىة والتى لم تتمثلها الروح الاسلامىة فى أغلب الأحيان (١١) .

ویبدو العنوان الذى یجده أحمد صبحى للفصل الثانى ذو دلالة للبحث عامة فهو یبحث « فى أن النسق الذى اختمه أرسطو للأخلاق غیر ملزم لكل اتجاه أخلاقى » وصولا الى اثباى امکان قىام أخلاق

على غير النسق الذين اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وامكان العمل . وبالتالي يتجه الى القول بضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لامكان قيام فلسفة أخلاقية . وان هذا التسليم لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

فقد سبق ان أقام كانط فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية والثاني ان كثيرا من الاتجاهات الأخلاقية قديما وحديثا يشوبها التفكير الديني واحتللت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقي<sup>(١٧)</sup> .

ويلخص من ذلك الى أن النظر سابق على العمل وان الاعتقاد يتقدم السلوك وان النسق اللازم لدراسة الأخلاق لدى مفكرى الاسلام وان استوجب استناد القيم الأخلاقية الى أصول ميتافيزيقية فما ذاك الا لأن السلوك لابد أن يتسق مع الاعتقاد ولأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا منطقيا لاحقة عليها زمنيا . ويحدد أحمد صبحي المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية اتساقا مع روح الفكر الاسلامي حيث الانتقال من أصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الايمان يحدد السلوك ومن ثم فان للكلاميات تسبق فقه المبادلات والمعاملات ويضيف مقابل أصول الاعتقاد و ميتافيزيقا الأخلاق مشكلات العمل التي يجب أن يشتملها البحث الفلسفي في المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق خير يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك<sup>(١٨)</sup> .

ويمكن القول ان الدراسة التي نحن بصددتها تتشغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية في إطار نسق متكامل تلافيا للنقص القائم في الدراسات الأخلاقية الاسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى . لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التي يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسي في الأخلاق كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلي في الأخلاق .

وهو يعرض موضوعه في ثلاثة مراحل : أولا : ميتافيزيقا الأخلاق  
أو أصول الاعتقاد .

ثانيا : مقتضيات أو مسلمات الأخلاق من الاعتقاد الى النظر .  
ثالثا : أصول العمل وقواعد السلوك ( من النظر الى العمل ) (١٤) .

يتناول في الجزء الأول : المشكلة الأخلاقية لدى العقليين ويعرض  
في تمهيد للمعتزلة أصحاب المذهب العقلي في الفكر الاسلامي حيث  
يتناول ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد لديهم . ثم يتناول في  
أبواب الثاني فلسفتهم الأخلاقية في خمسة فصول :

الأول : من ميتافيزيقا الأخلاق الى الفلسفة الأخلاقية ( من  
الاعتقاد الى النظر ) .

الثاني : في أن الأعمال تحسن أو تقيح لذاتها .

الثالث : في حرية ارادة الانسان « مسلمة الأخلاق الإسلامية » .

الرابع : في الأعمال المتولدة .

الخامس : المفاهيم الأخلاقية فيما يتعلق بمعاد الانسان ومماته  
ثم يعرض للأصل العلمي الوحيد في فلسفة المعتزلة الأخلاقية الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر . حتى ينتقل للجزء الثاني من الدراسة الذي  
يبحث في المشكلة الخلقية لدى الذوقيين في الاسلام . وبعد تمهيد في  
أن الصوفية هم للذوقيين في الاسلام يعرض في الباب الأول  
لميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية في فصول ثلاثة .

الأول في أن التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية في التصوف  
لا تصلح كى تقييم أن تكون ميتافيزيقا أخلاق . والثاني في أن ميتافيزيقا  
الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وإنما كلامية أشعرية

والثالث يبين أن الأصل الجامع في التصوف المعتدل هو فهم خاص للصورية .

وينتقل المؤلف في الباب الثاني من الميتافيزيقا إلى العمل حيث يقدم أنا في فصلين ( مقتضيات العمل ) الأول : في ضرورة الشيخ للمريد والثاني في أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلاق بشواغل الدنيا . ويدور الباب الثالث حول مشكلة العمل في ستة فصول الأول بداية الطريق ( القوبة ) والثاني في ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال والثالث في أن الأعمال تحسن أو تقبح بالنية والرابع في أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات والخامس في أن الفروض الدينية تنطوي على معنى خلقية والسادس في أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال .

ويضيف في النهاية جزء تكميلي من فصلين بعنوان مذاهب تليفقية الأول عن اخوان الصفا والثاني عن مسكوية أكبر أخلاقي الفكر الاسلامي .

\*\*\*

### ثالثا - ماجد فخري : طبيعة وتطور الفكر الأخلاقي العربي :

يقدم الدكتور ماجد فخري دراسات عديدة للفكر الأخلاقي العربي ويحال طبيعة هذا الفكر ويبين مقوماته ويصيف اتجاهاته ويثقف عند علاقته بالأخلاق اليونانية . يتضح ذلك في مقدمة كتابه الفكر الأخلاقي العربي وفي غيره من أبحاث . وإذا كان قد خصص دراسته في « دراسات اسلامية » لآثر الأفلاطونية ونتائجها على الأخلاق عند مسكوية The platonism of Miskawayh and its implications for his Ethics ودرساته في الكتاب التذكري عن الفارابي « فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية » (٧٧) و « فلسفة ابن رشد الأخلاقية وتعليقاته على أخلاق أرسطو » وقد

تتأول الفكر الأخلاقي العربي بالتفصيل والدراسة في مقدمة كتابه الذي يحمل نفس العنوان وهو نصوص اختارها وقدم لها بدراسة تفصيلية أوضح فيها طبيعة هذا الفكر ومراحل تطوره واتجاهاته الرئيسية .

فالنتاج العربي في الأخلاق — وهو نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس — ينقسم إلى قسمين رئيسيين الأدب الخلقى والفكر الخلقى . يتمثل الأول في كتابات مثل الأدب الصغير ، الأدب الكبير لعبد الله بن المقفع (١٧) وبصورة أوضح لدى كل من العاصمي ( ت ٣٨١ هـ ) في السعادة والأسعاد والسجستاني ( ت ٣٩١ هـ ) في صوان الحكمة ومسكوية في الحكمة الخالدة التي يمكن اعتبارها أفضل نموذج لهذا الضرب من الأدب الخلقى الجامع .

ويقابل هذا القسم قسم آخر أسماء الفكر الخلقى ويمثل له بالرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري في مسألة القدر (١٨) حيث نجد فيها أقدم محاولة بالعربية لمعالجة مسألة الحسرية واختيار وصلتها بالقضاء والعدل الإلهيين . وكذلك بعض المؤلفات المنسوبة إلى علماء الكلام عن معتزلة وأشاعرة مثال بعض أجزاء المغنى في أبواب التوحيب والعدل للقاضي عبد الجبار (١٩) وأدب الدنيا والدين للماوردي والأخلاق والسير لابن حزم وميزان العمل للغزالي . والروح والنفس لفخر الدين الرازي . « فهذه المؤلفات كما يرى تدخل جميعها في نطاق المؤلفات الخلقية الفكرية وإن كان بعضها يتصف كذلك بصفة أدبية أو بيانية خاصة » (٢٠) .

ويضيف إلى هذه الطائفة من النصوص مجموعة أخرى هي « نصوص فلسفية بالمعنى الأصيل » غلب عليها الطابع اليوناني المتصل في نهاية الأمر بكتاب أرسطو في الأخلاق مقرونا بعدد من الشروح اليونانية المتأخرة . ويذكر من هذه النصوص : رسالة الكندي في الحيلة في دفع الأحران التي يغلب عليها طابع رواقس سقراطي

ورسالة أبو بكر الرازي « الطب الروحاني » وفصول منقردة من علم الأخلاق للفارابي وتهذيب الأخلاق ليجي بن عدي . وكذا « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » لسكويه وهي بالفعل أهم النصوص الأخلاقية التي وصلتنا بالعربية .

ويقدم ماجد فخري في إشارة سريعة « تطور الفكر الأخلاقي العربي والمراحل التي مر بها ابتداء من القرن الأول للهجرة ( الثامن الميلادي ) حتى الخامس ( الحادي عشر الميلادي ) الذي يمثل العصر المذهبي في تاريخ الحضارة والفكر العربيين موضحا غلبة الطابع الارسطوطاللي على علم الأخلاق عندهم »<sup>(٢١)</sup> كما يتضح من أقدم تعريف تقع عليه في المصادر العربية في انحصاء العلوم للفارابي<sup>(٢٢)</sup> .

ويوضح أن مسيرة الفكر الخلقى بمعناه العام تبدأ بالقرآن والحديث اللذين رسما الاطار العام للحياة الدينية والدنيوية الصالحة والقواعد التي ينبغي أن ترتكز عليها . ويحدد ثلاث فئات : الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة عملوا على أسباغ خاصة التماسك المنطقي على النظرة الاسلامية الى الحياة وعلى إبراز الجوانب الانسانية الأصلية الى تلك النبرة ويرى أن الفلسفة والمنطق اليوناني — لعبا دورا فعالا في هذا . « وكان من نتائج الالتزام بهذه الطريقة الجديدة تسرب العناصر الانسانية والنظرية المجردة الى صلب هذا التفكير وتداخلها مع العناصر الشرعية المستمدة من القرآن والحديث »<sup>(٢٣)</sup> .

ويذكر لنا أربعة مراحل لتطور هذا الفكر هي :

١ — المرحلة الأولى وقد تميزت بالتوفر على معالجة المشكلات الخلقية الناجمة عن تدبير النصوص الشرعية ولا سيما مدلول العدل الالهي والتقنية البشرية ابتداء من القرن الثاني للهجرة ( الثامن الميلادي ) كما نجد في رسالة القدر للحسن البصري . ولم يقتصر

المتخمنون الأوائل على مسألة القدر وتفرعاتها بل تطرقوا الى قضايا خلقية اخرى تعكس التأثيرات الفلسفية التي تعرضوا لها كـ معرفة الخير والشر وماهية الفعل وصلته بالفاعل وغيرها \*

٢ - المرحلة الثانية فتعكس فيما يرى - التفاعل بين الفكر الدينى الاسلامى والفكر الفيلسفى اليونانى ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكندي والرازى وهما من أوائل الفلاسفة الخلقين فهى تعكس التأثيرات الرواقية السقراطية التى أخذت تتسرب الى العالم الاسلامى فى مطلع القرن الثالث \*

٣ - اما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير « الأخلاق النيقوماخية » لارسطو وبعض الشروح المتأخرة التى اقترنت بها فى العربية خاصة شرح فرفوريوس الصورى - الذى أثر تأثيرا هاما فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى الذى أمتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية والفيثاغورن والافلاطونية المحدثه ، ويضاف أثر فيلسوف يونانى متأخرة هو جالينوس الطبيب الاسكندرانى المعروف ( ت ٢٠٠م ) الذى ألف كتابا فى الأخلاق كان له تأثيره فى الفكر العربى \*

ويمكن أن ستبين خصائص هذا التأويل اليونانى المتأخر لفلسفة ارسطو الخلقية كما يتجلى فى النصوص العربية حيث يتسم بالآتى :

- تقرير جوهرية النفس واستقلالها على البدن على غرار افلاطون \*

- تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية افلاطون فى النفسيلة ثم التطرق من ذلك الى تفرغ هذه الفضائل على أسس رواقية ومشائية \*

— اعتبار السعادة أو الخير البشرى الأقصى عبارة عن « المثالة »  
أو اللحاق بالعالم العقلى على غرار أفلوطين وأصحابه واضفاء طابع  
صوفى روحانى واضح على هذا الهدف الأخير لكل جهد بشرى علميا  
كان أو عمليا (٢٤) .

ويعبر عن هذه المرحلة مسكوبة « أعظم علم من اعلام الفكر الخفى  
فى مرحلته هذه » الذى كان له ابلغ الأثر فى تطور الفلسفة الأخلاقية  
فى الاسلام (٢٥) فقد نسج على منواله كل من نصير الدين الطوسى  
(ت ٦٧٢) فى « أخلاق ناصرى » وجمال الدين الدوانى (ت ٩٠٧ هـ )  
فى « أخلاق جلالى » المعروف بـ « لوايح الاشراف فى مكارم  
الأخلاق » .

٤ — وتتصف المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفى  
بالجانب الدينى والصوفى لذا فان مؤلفى هذه المرحلة أشد حرصا  
على تحرى النظائر الشرعية فى القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا  
الخلقية . كما نجد فى ميزان « العمل » للغزالى « وأدب الدنيا والدين »  
للماوردى فالكتاب الأول يمتاز « بتجرد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة  
الخلقية اليونانية والتصوف الاسلامى توفيقا محكما لم يضارعه فيه أحد »  
أما كتاب الماوردى فيتصف بالاضافة الى العناية بالتقريب بين الجانب  
الدينى والفلسفى بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه (٢٦) .

ويضيف ماجد فخري نماذج أخرى لهذه المرحلة مثل : « الأخلاق  
والسير » لابن حزم الذى يمتاز بالتأملات الخلقية والتحليلات  
السيكولوجية وكتاب « النفس والروح » لفخر الدين الرازى الذى  
يقوهر على تحليل قوى النفس وتحديد مرتبة الانسان من مراتب  
الموجودات .

وتأتى أهمية جهد الدكتور فخري فى تقديم مجموعة هامة من  
النصوص الأخلاقية لم تعد فى متناول الأيدى يقدمها للباحثين



والدارسين تأكيداً لما أوردته من تحليلات وتوضيحات لما قدمه من أفكار حول قلة العناية بالفكر الأخلاقي العربي من جهة وارتباطه في جانبه الفلسفي بنتائج انتقادات الأخرى تماماً مثل ارتباطه بما جاء في القرآن والسنة . فهو يدين خاصة بما لدى الفلاسفة بما قدمه اليونان وفي مقدمتهم أرسطو في شروحه المتأخرة . كما يتضح ذلك في دراسته لفلسفة ابن رشد الأخلاقية التي قدمها في الذخيرة الثوية الثامنة له بالجزائر ١٩٧٨ ونشر التعليقات التي قام بها ابن رشد على أخلاق أرسطو .



### رابعاً : سبحان خليفات وتحقيق التراث الأخلاقي

ويقتدر الدكتور سبحان خليفات على الدراسات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام خاصة الفارابي (٢٧) . بعد انتهى من دراسة الأخلاق الغربية في أحدث تطورها (٢٨) . وهو يوزع جهوده بين التأليف والتحقيق ويهتم خاصة بالأخلاق لدى فلاسفة الإسلام خاصة المنطقتين منهم مثل الفارابي ويحيى بن عدي وأبو سليمان المنطقي السجستاني وبينما درس وحقق « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية » (٢٩) وقدم لنا فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني (٣٠) فقد تناول فلسفة الفارابي الأخلاقية من خلال تحقيقه ودراسته « رسالة التنبية على سبيل السعادة » وبالطبع فإن تقديم وتحقيق التراث الأخلاقي لفلاسفة الإسلام يأتي بالضرورة سابقاً على محاولة دراسته بل يساعد ويؤسس على هذه الدراسة وقد سار الدكتور سبحان في هذا الاتجاه بإذلا جهداً كبيراً في تتبع الكتابات العربية الإسلامية في الأخلاق .

ويقدم لنا خليفات « مقدمة نقدية لرسالة التنبية على سبيل السعادة » في الفصل الأول من دراسته حول الرسالة حيث يقوم أولاً بـ « تحقيق عنوان الرسالة فقد وردت في كتب التراجم القديمة بعناوين مختلفة . لذا فهو يعمل على تحديد العنوان الأصلي الذي أعطاه الفارابي مؤلفه من خلال الفحص النقدي للأخبار التاريخية (٣١)

ويقوم ثانياً بإثبات صحة نسبة الرسالة للفارابى . « بعد تحقيق عنوان الرسالة وبيان أن الفارابى رسالة بهذا العنوان [ يرى من الضرورى ] الانتقال الى اثبات أن « المسادة » التى بين أيدينا هى من تأليفه يقيناً<sup>(٣٢)</sup> وهذا فهو يقابل موضوعات الرسالة بما فى مؤلفات الفارابى من موضوعات وقضايا وعبارات حتى تبين مدى التماثل والتشابه بينهما وذلك فى الموضوعات التالية : تعريف السعادة ، سبيل ، نيل السعادة ، اللذة سعادة زائفة ، السمة الحياضية للطبيعة البشرية — الخلق عادة مكتسبة بالتكرار ، دور التكرار والعادة فى « الأخلاق والفتابة » ، طرق تعليم الفضيلة ، انقالب بين الطب والأخلاق ، الأمثلة على الفعل المتوسط الفاضل ، أقسام القوة الفاعلة والمعلوم المتعلقة بكل واحد منها ، معانى الفعل ، فائدة علم المنطق والنحو الأوائل والتبديعات . ويحدد لنا أغراض المقارنات السابقة ونتائجها بقوله : « يتمثل الغرض من المقارنات السابقة فى تحديد المقصود المتطابقة أو شبه المتطابقة لى كل من « رسالة التنبيه » ومؤلفات الفارابى الأخرى المعروفة بحيث نتخذ من هذا الأمر عند ثبوته دليلاً ممتازاً على صحة نسبة الرسالة التى نحققها للفارابى<sup>(٣٣)</sup> . ثم نتناول بعد ذلك زمن كتابة الرسالة بالمقارنة مع مؤلفات الفارابى ويرى أنها تنهى فى فترة متأخرة من كتابات الفارابى وتمثل أكمل وأنضج كتاباته .

ويتناول فى الفصل الثانى مصادر رسالة التنبيه على سبيل السعادة أولاً فى مؤلفات الفارابى . ثم المصادر العربية الإسلامية ثم المصادر اليونانية فهناك الرسالة تأثير جنى بأفلاطون الذى بحث تحت عنوان « الخير » . ما سيعالجه أرسطو تحت عنوان « الغاية الإنسانية » ويعالج الفارابى الخيرات كأصناف من الغايات موففاً بهذا بين موقفى أفلاطون وأرسطو . ويؤكد د . سحبان أن النظريات والعبارات الواردة فى رسالة التنبيه تجسد الروح الأرسطية تجسيدا واضحاً<sup>(٣٤)</sup> . وبعد أن يبين الموضوعات والمواضع التى تتأثر بها الأخلاق عند الفارابى بالارسطية

يكرس فقرة هامة لبيان أثر كتاب « الأخلاق التي ينبغي ماخوذ من » في  
« رسالة التنبيه » (٣٥) .

ويبين في الفصل الثالث أثر رسالة التنبيه على سبيل السعادة في  
الفكر الفلسفي في الاسلام . لقد ظلت « رسالة التنبيه » في حدود  
الشواهد الموضوعية المتاحة لنا - مؤثرة في الفكر الفلسفي في الاسلام  
قرونا ثلاثة . وربما يرجع امحاء تأثيرها بعد هذا التاريخ الى هيمنة  
اللاعقلانية الصوفية على العقل المسلم عموما . ولقد استطاع المؤلف  
أن يقف على بعض المؤلفات التي نقلت عن « الرسالة » (٣٦) نصوصا  
طويلة أو قصيرة ، عبارات أو أفكار ويبين أن كل هذه المؤلفات التي  
يذكرها لنا لم تذكر اسم الفارابي من قريب أو بعيد . نجد ذلك لدى  
كل من :

يحيى بن عدي ( ٢٨٠ - ٣٦٤ هـ ) ، أبو شليمان المنطقي  
السجستاني ( ت ٣٨٠ هـ ) أبو الحسن العامري ( ت ٣٨١ هـ )  
أبو عبد الله الخوارزمي ( ت ٣٨٧ هـ - ٩٩٧ م ) الراغب الاصفهاني  
( ت ٥٠٢ هـ ) : أبو حامد الغزالي ( ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ) ابن بلجنة  
( ح ٤٠٠ هـ - ٥٣٣ - ) الشهرستاني ( ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ ) موفق  
الدين عبد اللطيف البغدادي ( ٥٥٧ - ٦٣٩ هـ ) ابن أبي الربيع ،  
ابن رشد ( ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ) .

ويصف في الفصل الرابع مخطوطات رسالة التنبيه على سبيل  
السعادة وبين أسس تحقيق النص (٣٧) . ويقدم في الفصل الخامس  
عرض عام لموضوع رسالة التنبيه ، فالرسالة تتألف عددا كبيرا من  
القضايا الفلسفية المختلفة بإيجاز ودقة يحددها لنا الدكتور خليفات  
في الآتي :

أولاً : القيمة الذاتية •

ثانياً : كيفية نيل السعادة •

ثالثاً : شروط الجميل •

رابعاً : القدرات الانسانية وصلتها بأفعالنا •

خامساً : نظرية الوسط الفضل ، وتتناول : ماهية الوسط الفضل ، كيفية الوصول اليه ، التحقق من فعل الوسط الفضل ، التحذير عن اشباه الوسط الفضل ، أقسام اللذة •

سادساً : تصنيف الإدراكات والصنائع والعلوم • وتشمل أقسام الفلسفة ، صناعة المنطق ، المنطق والفن ، أوليات المنطق •

ثم يقدم لنا نص الرسالة محققاً (٣٨) تحقيقاً يقسم بالدقة اعتماداً على مخطوطات تبعية توجد للرسالة •



خامساً : ناجي التكريتي والتفسي الافلاطوني للأخلاق في الاسلام

ويسمى الدكتور ناجي التكريتي وهو من الأساتذة العراقيين المتبحرين في درس الفلسفة الأخلاقية بعدد من الدراسات عن الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام وقد تنوعت أبحاثه بين الدراسة والتحقيق وتمعدت كتاباته بالعربية والانجليزية • ويمكن أن نشير الى اسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق والتي تتمثل في الآتي :

— الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام (٣٩) •

— الفلسفة السياسية عند ابن أبي الزبيح مع تحقيق كتابه ملوك المالك في تدبير الممالك (٤٠) •

- ٢- فلسفة الأخلاق ( ص ٢٨٩ - ٣٤٨ ) الفصل الرابع من كتاب :  
 حضارة العراق .....  
 - أصيل الدولة والمجتمع عند الفارابي ، دراسات عربية  
 وإسلامية ، بغداد ١٩٨٣  
 - الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ،  
 ١٩٨٣ بالإنجليزية .....  
 - ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية  
 الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ١٣ عام ١٩٧٦ .....  
 - المعنى الأخلاقي للصدقة في الفلسفة الإسلامية ، مجلة المجمع  
 العلمي العراقي المجلد الحادي والثلاثون عام ١٩٨٠

يهتم الدكتور التكريتي برصد الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي  
 بمعنى الرحب الذي يشمل ما يطلق عليه أرسطو العلوم العملية ،  
 الأخلاق والسياسة كما يظهر في دراسته عن ابن أبي الزبيع والفارابي  
 بل يحاول أن يؤسس للأخلاق الإسلامية بما سبقها لدى العرب  
 في الجاهلية كما نجد في بحثه عن فلسفة الأخلاق في كتاب حضارة  
 العراق الذي يبدأ بتمهيد في معنى وتعريف الأخلاق ، ثم بيان الأخلاق  
 العربية قبل الإسلام كما تجلت في الأمثال والأشعار التي أوضحت  
 لنا المثل العليا العربية مثل الشجاعة وإكرام الضيف وحفظ العهد وضبط  
 النفس عند الغضب ثم يتناول الأخلاق القرآنية والأخلاق في الحديث  
 النبوي ويقف عند بعض الشخصيات الأخلاقية في الإسلام مثل :  
 الحسين البصري والجاحظ والمأوردي حتى يصل إلى فلسفة  
 الإسلام (٢) . ونجد أيضا الاهتمام بالأخلاق في الجاهلية في دراسة  
 بالإنجليزية تحمل نفس العنوان .

ألا أن الملاحظ في دراسات التكريتي الاهتمام بفلسفة المسلمين  
 الذي يوسع من فهمنا لهم حتى يشمل مفكرى الإسلام من : فلاسفة  
 متكلمين وفقهاء وصوفية وأدباء . ويتضح ذلك في كتابه الأساس  
 الفلسفة الأخلاقية الأفلطونية عند مفكرى الإسلام وضع هذا بالملاحظ

عليه في كتاباته تأكيداً الدائم على الأسس اليونانية للفلسفة في الاسلام  
وعدم تصور فلسفة اسلامية ذات خصوصية مستقلة عن جهود اليونان  
ومن هذا المنطلق تعرض لكتابه الذي يؤكد هذه الحقيقة بل يقطعها فقط  
على النزعة الافلاطونية ذات التأثير القوي على مفكرى الاسلام .  
لقد كان الرأي السائد عند « رينا » و « هونك » ويسمى التكريتي  
الى معارضة ذلك حيث يرى تياراً افلاطونياً قوياً يسير بجانب التيار  
الارسطي ولا يقل عنه قوة وأهمية ، بل أنه يرى أن افلاسفة المشائين  
في الاسلام يعتمدون عن أرسطو ويسيطر عليهم أفلاطون خاصة  
في مجال الأخلاق والسياسة . وهناك من مؤرخي الفلسفة الثقافات من  
تبيينوا ذلك مثل : الشهرستاني من القدماء وبينسى من المستشرقين  
ومحمود الخضيرى من المحدثين .

ويوضح التكريتي هذه الدعوى التي يقوم عليها بحثه خلال اثني  
عشر فصلاً تتناول على التوالي : الأخلاق الافلاطونية اليونانية ،  
فلسفة أرسطو الأخلاقية الوسائط التي انتقل بها فكر أفلاطون الى  
المسلمين عبر المدارس الافلاطونية غير الاسلامية ، الأخلاق عند  
ابن المقفع ثم مدرسة الكندي الفلسفية التي تضم : البلخي ، ابن كرتيب  
أبو بكر الرازي في الفصل السادس ومدرسة السجستاني : ابن عدي ،  
ابن الخمار ، العامري ، التوحيدى في الفصل السابع والفلاسفة  
المشائين : الفارابي ابن سينا أبو البركات البغدادي مسكويه ابن باجة ،  
ابن طفيل ويخصص الفصل التاسع لعلاء الشيعة الاسماعيلية . وتأتي  
الفصول الثلاثة الأخيرة لتناول أثر افلاطون في الفقهاء والمتكلمين  
والصوفية فالصوفية على اختلاف مدارسهم كانوا يرون في أفلاطون  
شيخهم الأكبر ومعلمهم الأول .

الأ أن هذه الدعوى تحتاج الى نقاش سواء في فحواها العام  
أو في تفصيلاتها الجزئية خاصة أنها تقوم على منهج « التأثير  
والتأثر » الذي يحتاج بدوره الى نقاش حيث تكتنفه كثيراً من المحاذير

وتحيط به عديد من المخاطر . والسؤال الآن ليس أيهما أكثر تأثيرا في الفلسفة الاسلامية أفلاطون أم أرسطو ، فليست مهمتنا هي فحص هذه الفكرة أو اثبات الفكرة المقابلة القائلة بأرسطية التشكيك الأخلاقي في الاسلام . بل قضيتنا تنحصر في ما هي خصائص الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام ، وإلى أى مدى كانت متأثرة باتجاهات يونانية سابقة عليها ، وما هي ملامح هذه الاتجاهات وعلاقتها بالحضارة العربية الاسلامية التى كان لها خصوصيتها ونسقتها الأخلاقى المستمد من الحضارة الاسلامية وعلومها المختلفة . وهذا يستدعى منا مناقشة فصول الكتاب وما جاء فيها من قضايا .

يتناول الفصل الأول من الدراسة «لأخلاق الأفلاطونية في الفلسفة اليونانية» في عدة فقرات يؤخذ عليها عدم الالتفات إلى التراث الأخلاقى الشرقى السابق عليها<sup>(١٤)</sup> فهي تبدأ بالشعراء الأوائل هوميروس وهزيود والطبيعيين الأوائل ثم الأوروبية والفثياغورية ويتوقف غضب السفسطائيين الذين مهدوا لقيام علم الأخلاق . وفي الفقرة الثانية الأخلاق السقراطية حيث يتابع جملة مؤرخى الفلسفة في القول أن سقراط مؤسس علم الأخلاق . ثم يتحدث عن أفلاطون السقراطى ومصنفاته الأخلاقية ويؤخذ عليه اغفاله أهم محاورات أفلاطون الأخلاقية (الجمهورية) ثم يعرض للطبيعة والأخلاق ، ثم النفس ونظرية المثل ، فالفضيلة وفي الفقرة التاسعة الفن والأخلاق وأخيرا السياسة والأخلاق . ويخصص الفصل الثانى لبيان « فلسفة أرسطو الأخلاقية » .

ويحدثنا عن المدارس الأفلاطونية غير الاسلامية في المسالم الاسلامي : الصابئة ، البراهمة ، الديسانية والكنائس المسيحية ، الهرامسة ويفصل الحديث عن فرق الصابئة ويذكر علمائهم وفي رصده لهذه المدارس يوضح اهتمامها بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون خاصة . أما تأثير أفلاطون في مفكرى المسلمين في مجال الأخلاق فهو ما لم يذكره ولا يذكر كيف كان هذا التأثير ومداه . وفي الفصل الثالى

ربين « انتقل التراث الأفلاطوني الى العالم الاسلامي » يشير فيه الى  
ان هذا الاتصال الهام تم مبكرا بين العرب قبل الاسلام وبين اليونان  
والإتصال الهام بدأ في عهد الأمويين وأفلاطون بالذات عرفه المسلمون  
مبكرا في زمن خالد بن يزيد • ويأتي الفصل الخامس وهو من أصغر  
فصول الكتاب عن « عبد الله بن المقفع » الذي حرص المؤلف على التحديث  
عنه بين مفكرى الاسلام (٤٥) • وتمثل الفصول التالية أفلاطون الأخلاقي  
عدد فلاسفة المسلمين •

يتناول الفصل السادس مدرسة الكندي الفلسفية أول مدرسة  
أفلاطونية في العالم الاسلامي • والكندي أول فيلسوف اسلامي على  
النسق اليوناني • وقد كان يتصور انه فيلسوف مشائي خالص لكن  
المؤلف يرى ان ظهور رسائله وطبعها التي أضواء كثيرة على حواش  
فلسفته ولا شك ان جزءا كبيرا وهاما من هذه الفلسفة أرسطوطاليسى  
ولكن هناك جزء منها لا يقل في كنهه وأهميته عن الجزء الأرسطي بحيث  
يمكننا أن نقول ان أساس فلسفة الكندي وركائزها أفلاطونية • ويرى  
التكريتي أن أوضح أثر لأفلاطون على الكندي هو نظريته في النفس  
فهي عند جوهر روحاني الهى بسيط خالد أى كما ذهب أفلاطون •  
والكندي يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس الى: النفس الشهوانية والغضبية  
والعقلية • أما عن خلود النفس فيبهرن عليه الكندي بدليل أفلاطون (٤٦)  
ويتناول مدرسته الفلسفية أو من تابعه وأول هؤلاء هو أبو زيد البلخي  
الذى يظهر لنا من حديث التوحيدى فيلسوفا توفيقيا له كتاب في  
« أخلاق الأمم » والظاهر من أسلوب البلخي انه أقرب الى طريقة الادباء  
منه الى الفلاسفة ثم يحدثنا عن ابن كرتيب ثم يتناول أخيرا أبو بكر  
الرازي في « فلسفة الرازي أفلاطونية واضحة بل لعله يمثل مدرسة  
أفلاطونية كاملة بين مفكرى الاسلام • ويذكر لنا التكريتي آثار أفلاطون  
في فلسفة الرازي الميتافيزيقية والطبيعية ثم في فلسفته الأخلاقية ذلك  
الأثر الذى يظهر في كتابه « الطب الروحاني » « طب النفوس » والهام



في حديثه عن الرازي هو بيان تأثيره في الفيلسوف الأخلاقي المشهور مسكوية الذي اهتم بكتب الرازي خاصة الطب الروحاني ورسالته في اللذة لها أثر واضح في كتابه « تهذيب الأخلاق » وفي رسائله في اللذات والآلام . وفي رسالة الحسن بن الهيثم في « طبيعيات اللذة والآلام » وله أيضا تأثيره على اخوان الصفا ويحيى بن عدي وبهذا يكون الرازي أكثر أفراد هذه المدرسة تأثيرا وتصنيفا في الأخلاق بما لا يقاس بما لدى زميليه البهلخي وابن كرنيب .

ويدور الفصل السابع على مدرسة السجستاني الفلسفية : يحيى ابن عدي ، ابن أبي زرعة ، التوحيدي ، ابن الخمار ابن أبي النسيم ومسكوية والعامري والغريب ان يطلق عليها اسم السجستاني مع ان بن عدي من أساتذته . وقد بنى أعضاء المدرسة الأخلاق على معرفة النفس وخلودها كما تظهر لدى أفلاطون . « اما عن افلاطونية السجستاني فالواقع انه اطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة الا انه لم يكن أرسطيا بل كان أفلاطونيا واضحا . ويظهر أثر أفلاطون عليه واضحا في معالجته للنفس . أما السعادة عنده فتأتى من طريق الاعتماد عن الشهوات والتوجه نحو العقل .

والشخصية الثانية وهو يحيى الحقيقة — يعد من رأس المدرسة هو يحيى بن عدي (٤٧) وما يهمنا هو كتابه « تهذيب الأخلاق » الذي يعتبر من الكتب الرائدة في مجال فلسفة الأخلاق والمؤلف عاش في القرن الرابع الهجري بينما الكتابات الأخلاقية ازدهرت بعد هذا التاريخ . ويولى التكريتي ابن عدي عناية خاصة ويحقق كتابه وينشره بالانجليزية . وابن عدي يؤمن ان الانسان يتميز بالعقل والفكر وعليه الا يتبع هواه فيميل عن طريق الكمال الذي لا يأتي الا عن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق والابتعاد عن المساويء . ويرى أن سبب اختلاف الأخلاق عند الناس هي النفس . وحين يعالج الفضائل والرذائل يذكر عشرين فضيلة وما يقابلها من الرذائل ويرى أن على الانسان أن يتقصد غيوبه

ويتناول اضلاعها ويتبع الأخلاق الحمودة ويعتاد ويتخلق بها • والانسان  
المتام غنده هو الذى لم تفتحه قضييلة من الفضائل ولم تشنه رذيلة من  
الزوائد •

ثم يعرض لبقية أفراد المدرسة ويذكر ابن الخمار حياته وكتبه  
ويتحدث عن الوجود وأنواعه ومعرفة الله ولا يذكر لنا اسهاماته الأخلاقية  
ان كانت له اسهامات • ثم يتناول العامري صاحب كتابه السعادة والاسعاد  
فى السيرة الانسانية • الذى يجمع بين دفتيه آراء أخلاق جامعة لفكرى  
الغرب والشرق واليونان • ويؤكد أفلاطونية العامري فى أمر سعادة  
الانسان وتوازن قوى النفس والحياء الفاضلة ، واللذة عند العامري وهى  
اللذة العقلية لأنها لذة المعرفة • وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا على  
أفلاطون • وينتقل المؤلف من الحديث عن الأخلاق الى الحديث عن  
السياسة عند العامري وهى تنقسم الى ثلاثة أقسام : سياسة الرئيس  
لنفسه وأسرته والثالث أمر رعيته وهذا التقسيم الثلاثى يتفق ومفهوم  
العلوم العملية عند أرسطو الذى ينقسم الى رياضة الانسان لنفسه  
( الأخلاق ) وأهل منزله ( تدبير المنزل ) ورعاية ( السياسة ) وهذا ان  
صح يؤكد ارسطية العامري وتلك حقيقة •

ويتناول فى النهاية أبو حيان التوحيدي الذى اطلع على الفلسفة اليونانية  
ونجدها فى كتاباته المتعددة : المقاييس ، الامتاع والمؤانسة ، الهوامل  
والشوامل •

ويخصص الفصل الثامن لبيان أثر أفلاطون فى الفلسفة  
الميسائية (٤٨) ويميز الدكتور التكريتى بين ارسطيتهم فى الميتافيزيقا  
والمنطق والطبيعيات وأفلاطونيتهم فى السياسة والأخلاق • وبالطبع  
هذا ينطبق على أول الفلاسفة الذين يعرض لهم وهو الفارابى الذى  
كان لأفلاطون أثر كبير عليه فى الأخلاق والسياسات • وينطبق نفس  
القول على ابن سينا الذى يتابع أرسطو فى أكثر كتبه الا انه أفلاطونى

من أفلاطونية محدثة في رسائله في النفس ، ورسائله القصصية : رسالة الطير ، سلامان وإيسال ، حتى بن يقظان . ويتحدث عن السعادة والمراحل الموصلة إليها . ويعرض لنظرية ابن سينا في النفس لكي يقيم على أساسها نظريته الأخلاقية التي تأثر فيها بأفلاطون . وما حدثنا به عن الفارابي وابن سينا نجده في حديثه عن أبو البركات البغدادي الذي يحرص على بيان أفلاطونيته وإن كان حديثه عنه ينصب على النفس لا الأخلاق .

ويتوقف — بعد ذلك — عند مسكويه الذي اتجه إلى الأخلاق اتجاها كاملا وألف فيها عدة كتب : « تهذيب الأخلاق » الفوز الأصغر ، « السعادة » درس الفلسفة وتأثر بها بالاضافة لتضلعه في الثقافة الفارسية ويعترف التكريتي أن مسكويه أقرب إلى أرسطو في كليات فلسفته إلا أنه يقترب كثيرا من فلسفته أفلاطون . وماذا لو كانت الأخلاق هي كليات فلسفته ؟ ثم يشير إلى تأثر ابن باجة وابن طفيل بأفلاطون ويستثنى من ذلك ابن رشد الذي لا يذكره في سياق حديثه عن الفلاسفة المشائين .

ويرصد في الفصل التاسع « أفلاطون عند غلاة الشيعة الاسماعيلية خاصة أحمد الكيال ( الذي يقول بالمثل الأفلاطوني ، والقرامطة كمسا بيدو في رسائل جابر بن حيان تأثرا أفلاطونيا . ورسائل اخوان الصفا ، وهي عمل اسماعيلي بحث كان يتخذ أداة لنشر الدعوة ذات أثر أفلاطوني فيما يتعلق بالنفس . ويدور الفصل العاشر « حول أفلاطون الأخلاقي عند الفقهاء ويعرض نماذج من تأثروا بأفلاطون خاصة ( الحب الأفلاطوني ) الذي يتضح في كتاب الفقيه ابن داود الظاهري وطوق الحمامة لابن حزم . ثم يشير إلى أهم الأفكار الأفلاطونية في كتاب الأخلاق لابن حزم ، والروح لابن القيم الجوزية إذ كان الكتابان أثر أفلاطوني واضح . ويتناول في الفصل الحادي عشر « أثر أفلاطون في علم الكلام » خاصة وإن علم الكلام يمثل عند البعض الحركة

الفلسفية الحقيقية في الاسلام . ويلاحظ ان علماء الكلام لم يأخذوا  
بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حربا عنيفا ومن هنا اتجه علماء  
الكلام الى أفلاطون . ويتناول التكريتي تأثير أفلاطون على كل فرقة  
كلامية ويبدأ بالأشاعرة وخاصة الجويني في قوله بخلود النفس  
وروحانياتها وهي النظرية التي سيأخذ بها باقي الأشاعرة خاصة  
الغزالي . ويظهر أثر أفلاطون لدى المعتزلة . ان هناك تقاربا بين أفكار  
المعتزلة في الاختيار وحرية الارادة وبين أفلاطون .

ويخصص الفصل الأخير لأثر أفلاطون الأخلاقي في التصوف فقد  
عرف الصوفية نظريته في خلود النفس خلال « فيدون » وقد كان  
أفلاطون المبشر الأول والبناني الحقيقي لعلم الأخلاق . والتصوف -  
في نهاية الأمر - مذهب أخلاقي لتطهير النفس ، بله ان تعريفات  
الرسالة القشيرية للتصوف التي جاءت على لسان كبار صوفية أهل  
السنة هي تعريفات أخلاقية . وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناهجهم  
من فكرة أفلاطون في النفس أساسا لوضعهم في المعراج الروحي .  
ويعرض لأبو طالب المكي ، والغزالي الذي تظهر لديه الأفكار  
الأفلاطونية . ثم ابن عربي الذي أقام نظريته الأخلاقية على نظرية  
الوجود فوضع فكرة الانسان الكامل متأثرا بفكرة أفلاطون التشبيه  
بالله ، وعند ابن عربي الطريق الى السعادة النفسية هو المعرفة الحققة  
وهو اميل الى المذهب الأفلاطوني . ويعرض لابن سبعين الذي يذكر  
أفلاطون في رسائله . ويتناول آراء ابن سبعين في النفس التي تتشابه  
وآراء أفلاطون . ثم السهروردي المقتول الذي يرى في أفلاطون أمام  
الحكمة ويقول « رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور » . وينتهي  
الفصل بالحديث عن ابن عطاء الله السكندري وأفلاطونيته . وفي خاتمة  
قصيرة جدا يؤكد على دعواه الأساسية بوجود تيار أخلاقي أفلاطوني  
شمل معظم مفكرى الاسلام على اختلاف مدراستهم وعصورهم .

والحقيقة ان التكريتي في جهده هذا يؤرخ لنا لتاريخ الفلسفة

الأخلاقية في الإسلام وهو ميدان كتب فيه عديد من الدراسات ويتضح هذا في دراسته عن الأخلاق التي قلل فيها أو بمنى أدق لم يتعرض لتلك الفكرة التي حاول التأكيد عليه في دراسته التي تناولناها .



### سادساً : المذاهب الأخلاقية في الإسلام :

نتناول في هذه الفقرة ما قدمه كل من عبد الحى قابيل في « المذاهب الأخلاقية في الإسلام »<sup>(٥١)</sup> دراسة في مذهب الواجب والسعادة ، وجامد طاهر في « الفكر الأخلاقي في الإسلام »<sup>(٥٢)</sup> الذى يوسع من مجال دراسة الفلسفة الأخلاقية لتشمل الفكر بمنهاها الواسع .

يؤكد قابيل في كتابه وجود فلسفة أخلاقية إسلامية ويزى أن من الظلم إنكار هذا الجانب الهام « بعد الدراسات المتعددة التي أعدها الباحثون في مجال فلسفة الأخلاق الإسلامية ، يعد من باب التجاوز القول أنه لا توجد فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي كما يعد من الجور إهمال هذا الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية »<sup>(٥٣)</sup> وبالطبع تختلف هذه المذاهب الأخلاقية عن الأخلاق القرآنية ، ذلك لأن المؤلف يؤكد على وجود عناصر أخرى يونانية وغيرها مع المصادر الإسلامية . و « لا يمكن لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولاً عميقة مردها الكتاب والسنة أولاً » لكنه يضيف إليها ما سرى إلى التراث الإسلامى من تعاليم الشعوب التي اعتنقت الإسلام فضلاً عما أقره الإسلام من سنن العرب في الجاهلية وما انتقل إلى الثقافة الإسلامية من ثقافة يونانية ورومانية أو حكم هندية وفارسية « وهو هنا يختلف عن يكتفون فقط بالقرآن والسنة » . ويكرر هذا المعنى ثانية في قوله : لقد أشرنا من قبل إلى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية . ولكن من الخطأ أن نزع أن هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهباً أو مذاهب أخلاقية مكتملة . فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب لكن علينا أن نلتصها في عمق وتفصيل لدى المفكرين الإسلاميين »<sup>(٥٤)</sup> .

وأهمية هذه الدراسة بالاضافة الى متابعتها للجهود الأخلاقية لدى الشعوب الأخرى خاصة اليونان كمصدر للمذاهب الأخلاقية تأتي من التحليل الذي يقدمه المؤلف في المقدمة والذي يحدد اتجاهين أساسيين في الأخلاق الإسلامية الأول هو الاتجاه العملي السلوكي الذي نجده في كثير من كتب الوصايا والنصائح والتوجيهات اعتمادا على الكتاب والسنة وتحمل معظم مؤلفات هذا الاتجاه عنوان « مكارم الأخلاق » كما لدى ابن أبي الدنيا والخرائطي والطبرسي . ويشير الى نموذجين في هذا الاتجاه ابن حزم ورسائله ومداواة النفوس، والغزالي وكتابه أحياء علوم الدين ، الذي يعد بحق المرجع الأول لدارسي الأخلاق العملية في الإسلام ويذكر من دراسات المعاصرين كتاب نجاد المولى « الخلق الكامل » والدراسة الأكثر عمقا للدكتور دراز « دستور الأخلاق في القرآن » .

والاتجاه الثاني ( النظري ) الذي يعرض للقضايا والنظريات الأخلاقية كنظرية الخير والشر وفكرة الإرادة والمسؤولية أو الثواب والعقاب أو نظرية الواجب والسبب . وقد عرض لهذه المشكلات الفلاسفة المشائين العرب . وهو يرى ان الأخلاق العملية لما لها من صبغة دينية ظاهرة وان طغيت على الأخلاق النظرية فانها لم تلغها « (٥٣) » ويرى ان هذا الاتجاه النظري الذي كتب فيه عديد من الدراسات الجادة لا يزال ذا سعة ويحتاج الى دراسة شاملة تلم شغته وتبرز أوضح معالمه « (٥٤) » . ويبدو ان المؤلف يتدب نفسه للقيام بهذه المهمة وبعبارة أخرى فان كتابه يندرج تحت هذا الاتجاه الذي كتب فيه عبد العزيز عزت عن مسكوية ومحمد يوسف موسى عن فلسفة الأخلاق في الإسلام وأحمد صبحي في الفلسفة الأخلاقية بين العقليين والذوقيين .

ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة . وقد قسم الدراسة الى قسمين الأول ينصب على

مذهب الواجب في الإسلام يبين في الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفي الثاني مصدر الالتزام به وفي الثالث القانون الأخلاقي في الإسلام وعالج الثاني مذهب السعادة عرض في الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفي الفصل الثاني السعادة في الكتاب والسنة وفي الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفي الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة : الفارابي وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل .

ويرى حامد طاهر أيضا أن « الفكر الأخلاقي في الإسلام » مازال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين في العالم الإسلامي ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخوى وأكثرها خضبا وأشدّها علاقة بحياة المجتمعات التي تعيش فيها ، وإنما أيضا لأنه أكثرها غموضا وأقربها التصاقا بالحياة . ويرى أن الجانب الأخلاقي في الإسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد ، ويثير بعض الأسئلة التي مازالت تمثل ثغرات في علم الأخلاق الإسلامي مثل ما هي حدود الطابع الفردي والجماعي في الأخلاق الإسلامية وكيف يمكن إقامة الانسجام بينهما (٥٥) .

ويتساءل إذا كان الإسلام قد قدم مذهباً أخلاقياً متكاملًا فما هي مصادر هذا المذهب وكيف يمكن استخلاصه وصياغته تمهيدا للدعوة إلى تطبيقه فيما بعد ؟ ويرى أن محاولة الإجابة عن مثل هذه الأسئلة هي ما يجب أن نتجه إليه بالعمل جهود الدارسين المحدثين من أجل تحديد علم الأخلاق الإسلامي في وقتنا الحاضر . ويرى أن الفكر الأخلاقي في الإسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة المسلمين وحدهم وإنما هو متناثر في كتابات الأدباء والفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام وهذا الفهم الجديد يضع الدارسين المحدثين على مصادر إسلامية أصيلة تتناول الأخلاق على عكس ما جرى عليه الدارسين حتى وقت قريب من اعتبار أن مسكويه أكبر ممثل للأخلاق في الإسلام .

ويقدم جامد طاهر في كتابه عدة نماذج تقوم على مسألة أولية في علم الأخلاق: وهي أن الخلق في تحليله البسيط عبارة عن دافع وسلوك. ومن هذه المسألة يمكن أن نميز بسهولة في هذه النماذج عدة جوافع أخلاقية مثل: (الجسد ، البخل) وعدد آخر من السلوك الأخلاقي مثل: (آداب المجالسة ، آداب العالم والمتعلم) (٥٦) . يسمى جامد طاهر إذن إلى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التي يستقى منها الدارسون عناصر هذا الفكر فجاءت بعض النماذج من كتابات الأدباء ( ابن المقفع والجاحظ ) وبعضها من الصوفية ( المحاسبي والحكيم الترمذي ) وبعضها من الفقهاء ( ابن حزم ) وبعضها من الوعاظ والمصلحين ( ابن الجوزي ) ولكنها جميعاً نماذج أخلاقية في المقام الأول . وقد قدم لكل نموذج نبذة مختصرة عن الكاتب مع التركيز بصفة خاصة على منهجه .

وترتبط هاتين الدراستين بمجموعة أخرى من الدراسات تتناول الأخلاق في إطار تاريخ الفلسفة أو تدرس في سياق واحد الأخلاق الإسلامية مع أخلاق الفلسفة العربية ويمكن أن تشير بإيجاز إلى بعض هذه الدراسات ونذكر أولاً دراسات الدكتور كمال جعفر الأخلاقية وهي : « في الفلسفة والأخلاق » ١٩٦٨ (٥٧) و « دراسات فلسفية وأخلاقية » (٥٨) ١٩٧٧ و « مدخل إلى الأخلاق » (٥٩) ١٩٨٠ وهو القسم الثاني من كتابه في الفلسفة والأخلاق . حيث يعرض في خمسة فصول الأخلاق بشكل عام الأول مقدمات حول علم الأخلاق تمهيد ومقدمات ويتناول الفصل الثاني الأخلاق في الفكر اليوناني . والثالث « الأخلاق في الأفلاطونية المحدثة والرابع الأخلاق في الفلسفة الحديثة والخامس الأخلاق في المحيط الإسلامي في ميادين : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف .

لويؤكد المؤلف على المقدمة، حرصه على تقديم العمل في صورة مقارنة حيث يضيء أهم النقاط وأدق الفترات التي تمثل نقاط التحول



في الدراسات الفلسفية والأخلاقية \* والحقيقة أن العمل يتضمن دراسة هامة عن الأخلاق في الأفلاطونية المحدثة ربما تكون التوحيدة هي اللغة العربية وقد أضاف كمال جعفر الدراسات الأخلاقية من خلال مؤلفاته ومن خلال أشراقه على عدة أبحاث هامة في فلسفة الأخلاق في الإسلام مثل :

بحث مقدار يالجن : فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية \*

بحث محمد يوسف بن الحاج : المنهج الصوفي في الأخلاق \*

بحث أبو اليزيد العجمي : الوجهة الأخلاقية لصوفية القرن الثالث الهجري \*

ونجد نفس الموقف لدى الدكتور محمد عبد الستار نصار في كتابه « دراسات في فلسفة الأخلاق »<sup>(١٠)</sup> الذي يرى أن الأخلاق هي الأساس في بناء الأمة ، ولن يتأتى ذلك إلا إذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم ومن هنا فهو يقدم دراسته هذه من أجل إبراز أهم الاتجاهات السائدة في الأخلاق والموازنة بينها ونقدتها مع بيان أصولها وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية وبجانب هذا يتناول الجانب العملي للأخلاق الذي يتجلى في دراسة الفضائل والحقوق والواجبات \* وهو لا يغفل الجانب التاريخي لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة وأن كان هذا الجانب لا يأخذ نفس درجة الاهتمام التي يوليها المؤلف للجانب الموضوعي \* لذلك تأتي دراسته في قسمين الأول : الجانب الموضوعي ويقع في ثلاثة عشر فصلاً والثاني التاريخي في ستة فصول \*

يتناول الفصل الأول من الباب الأول مدخل عام إلى علم الأخلاق يعرض لتعريفه وموضوعه وتقسيمه إلى نظري وعملي وغايته وثمرته وصلته بغيره من العلوم ويعرض الفصل الثاني لمشكلة الأخلاق بين المعيارية والواقعية والثالث الأخلاق بين النظرية والتطبيق والرابع

الحقيقة الأخلاقية بين الإطلاق والنسبية • والخامس للخلق : تعريفه وتكوينه ويدور الفصل السادس حول الوراثة والبيئة وأثرهما في تكوين الخلق ويخصص السابع لـ « مقياس الواجب » والثامن « مقياس الغاية » والتاسع « مقياس الكمال » والعاشر « الضمير » والحادي عشر « المثل الأعلى » والثاني عشر « العلاقة بين الفرد والمجتمع » والثالث عشر « الأخلاق العملية » •

ويخصص القسم الثاني للجانب التاريخي في دراسة الأخلاق في ستة فصول الأول منها « الأخلاق في بلاد الشرق » يليه البحث الخلفي عند الأغريق والرومان الفصل الثاني والفصل الثالث الأخلاق في ظل المسيحية ويستفيض في الفصل الرابع في الحديث عن الأخلاق في ظل الاسلام حيث يعرض بعد التمهيد للأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم ويتحدث عن الالتزام الخلفي في نظر القرآن والمسؤولية الخلقية وعناصرها والحكم الأخلاقي والجانب العملي في الأخلاق القرآنية ثم الأخلاق عند مفكرى الاسلام : الكندي والفارابي واخوان الصفا ومسكويه والغزالي وابن باجة وابن طفيل • ويدور انفصل الخامس حول « الفلسفة الخلقية في العصر الحديث » ويمر سريعاً في الفصل السادس والأخير على الأخلاق في الفكر المعاصر •

وتأتى دراسة د. مصطفى حلمي « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام » (٦١) في نفس الاطار والمقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة الغربيين ومن هنا تأتى الدراسة في بابين الأول في ثلاثة فصول تشتمل على التوالى تعريف علم الأخلاق وصلته بالعلوم الأخرى والثاني الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو والزواقية والثالث يتناول « مذاهب أخلاقية في الفلسفة الحديثة » يعرض فيه لمذهب المنفعة العامة وللأخلاق في البراجماتية والأخلاق عند الفلاسفة الوضعيين وفي الماركسية وأخلاق الضمير عند بطلز والواجب عند كانط •

ويتناول الباب الثاني في فصلين المذاهب الأخلاقية في الفكر الإسلامي يمهّد في الأول بكلمة عن المنهج ويعرض لمعالم القسّانين الأخلاقيين في القرآن الكريم : الفضيلة ، الإلزام الخلقي • ويدور الفصل الثاني حول حكماء الإسلام والقضايا الأخلاقية حيث يتناول الفرق بين الحكمة والفلسفة ، المنهج عند الفلاسفة ، أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين ويعرض لثلاثة حكماء الإسلام هم : الراغب الأصفهاني ، ابن القيم الجوزية ، عبد الحميد بن باديس •



### سابقا — الأخلاق والعقيدة :

ويمكن أن نتناول أخيراً نوعية من الدراسات — وهي تمثلاً اتجاهها مميزاً لاستفادته كلية أصول الدين — تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعي ، والغرض النهائي منها تعليمي ويمكن أن نعدد هذه الدراسات ونذكر منها : « أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتب قسّم الأخلاق د. محمد عبد الستار نصار • وتناول فيه علم الأخلاق ، الحقيقة الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية ، الخلق ، الطبيعة الانسانية ، الوراثة والبيئة وأثرها في تكوين الخلق ، الحكم الخلقي ، المقاييس الخلقية ، المسؤولية الخلقية ثم الضمير (١٣) • ويتشابه بعض موضوعاته مع جاء في كتابه السابق الإشارة إليه •

وهي نفس الاطار نجد كتاب « دراسات في الفكر العشدي والأخلاق في الإسلام » اشراف لجنبة من كلية أصول الدين كتب الجزء الأخلاقي فيهما الدكتور علي معبد قرغلي ( المقالة السابعة ) حيث يتنّداً بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق والطب ثم الضمير والحكم الخلقي وتطوره ويعرض للأخلاق المسيحية وأخلاق ما بعد الطبيعة ثم الأخلاق الإسلامية (١٤) ويميز بين ثلاثة أشكال من الأخلاق الإسلامية :

- اتجاه إسلامي أصيل مع ميل إلى الأسلوب الفلسفي لا يكاد يظهر ( العزالي ) .
- اتجاه إسلامي يعتمد على الفلسفة اليونانية نجده لدى مسكويه وابن سينا .
- اتجاه إسلامي خالص نجده لدى المساوردي .
- ويوقف في النهاية عند الأخلاق في القرآن الكريم ثم الأخلاق الصوفية .

والكتاب الثالث وهو جماعي أيضا « أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتيب الجزء الأخلاقي الدكتور محمد مصطفى (١٥) مقالته أساسية ) يتناول فيها تعريف علم الأخلاق وموضوعه وعلامته بعينه من العلوم وتقسيمه إلى نظري وعملي ، وموجز عن تاريخ الأخلاق ثم مقياس الحكم الخلقي والمذاهب المختلفة في الأخلاق تحليل مادة خير في القرآن الكريم .

ويعد كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن بيسار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك في كتابه الأساسي « العقيدة والأخلاق وانزهما في حياة الفرد والمجتمع » (١٦) . أو المختصر في العقيدة والأخلاق (١٧) يتناول بيسار في قسمين العقيدة أولا في اثنتي عشرة فصلا ثم الأخلاق ثانيا في ستة فصول تعرض لتعريف الأخلاق ومناقشة التعريفات المختلفة له . ويعرض لموضوعه ويذكر فائدته وتقسيمه ويتوقف أمام الفطرة الإنسانية وآراء العلماء فيها . وفي الفصل الثاني يتناول الخلق نشأته وتربيته عوامل التأثير فيه والفصل الثالث يعرض لموضوع المسؤولية والسلوك ويخصص الفصل الرابع للخير والسعادة عند فلاسفة اليونان ويعرض نفس الموضوع لدى فلاسفة الإسلام في الفصل الخامس حيث يعرض بإفاضة لمسكوية ويتناول البشير وأقسامه ووجوب التعاون لتحقيق الخير ثم السعادة والفرق بين الخير ثم السعادة والفرق بين الخير والسعادة . ويخصص الفصل السادس للإسلام والمسالمة .

## هوامش وملاحظات الفصل السادس

١ — كل هذه أسماء لكتابات أخلاقية سوف نتعرض لها بالتحليل في فقرات قادمة ، هذا الفصل .

٢ — محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠

٣ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاحها بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٣ ، ط ٢ مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٤٥ وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية .

٤ — كتب عنه كل من : يوسف كرم في المختطف ، و طه إيساكت في الرسالة وأمين هلال في البلاغ وقد نقل لنا المؤلف بعض من آرائهم من ٤ ، ٧ .

٥ — محمد يوسف موسى : مباحث في فلسفة الأخلاق مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٣ ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٤٨

٦ — د . محمد عبد الرحمن مرجع في تاريخ الأخلاق جروس برونس طرابلس لبنان ط ١ ١٩٨٨ ص ١٢ — ١٥ يقول ان هذا الكتاب لا يخلو من الجهد الشخصي لانه لم يتفيد بالنقل عما كتب في تاريخ الأخلاق في المصادر الغربية بل رجع أيضا الى تاريخ مصر والى دائرة المعارف الفرنسية وتاريخ الحضارات الأولى لقد صنع بعض مادته ونقل البعض الآخر ص ١٣ ويفضله على غيره ص ١٤

٧ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٣

٨ — المصدر نفسه ص ٦

٩ - د . أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر  
الاسلامى - المقلدون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف  
القاهرة [ ١٩٦٩ ] ص ١٥

١٠ - د . أحمد صبحي : ص ١٥

١١ - المرجع السابق ص ١٨

١٢ - يعتمد أحمد صبحي في دراسته على ما قدمه كانت في  
أسس ميتافيزيقا الأخلاق ويذكر لنا ذلك صراحة ص ٢٣ ، فالنسق  
الأخلاقي الكانطي هو الذي سيطر على فلسفة الأخلاق . وإذا كان  
يميز بين المنسقة الأخلاقية في نسق ديني وأنها تتباين مع النسق  
الكانطي في دراسة الأخلاق فما ذلك إلا لان موضوعات ميتافيزيقا  
الأخلاق هي عند كانت مسلمة من أجل إقامة الأخلاق بينما هي محل  
إيمان في الاعتقاد الديني ( ص ٢٧ ) وبالتالي فالأخلاق الإسلامية التي  
يسمى نتيجان النسق التي تقوم عليها والذي يخالف النسق الأرسطي  
لا تختلف مع النسق الكانطي بل تقوم عليه وتوسع من يقوم : « وليست  
أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانت من أصول  
وأعنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تنبع لأصول  
أخلاقية أخرى يراها الفكر الاسلامى لازمة للسلوك ص ٣١ »

وجدير بالذكر د . محمد عبد الله دراز يعتمد في دراسته دستور  
الأخلاق في القرآن على الإطار الكانطي للفلسفة الأخلاقية .

١٣ - ويحدد المؤلف منهجه في البدء من أصول الاعتقاد  
وميتافيزيقا الأخلاق ثم يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد  
السلوك التي يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمة تمكن من  
حل مشكلات العمل . المرجع نفسه ص ٣٢ ٣٣ بب

١٤ — المرجع السابق ص ٣٦ / ٣٧

51 — Fahkray : The platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics , Studia Islamica, 42, 1975, pp. 39 - 57.

١٦ — د . ماجد فخري : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ١٩١ — ٢٢٤ من الكتاب التذكاري عن أبو نصر الفارابي تصدر د . مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

١٧ — تناول بعض الباحثين الجانب الأخلاقي عند ابن المقفع . انظر د . حامد طاهر : الفكر الأخلاقي في الاسلام ( نماذج تحليلية الفصل الأول آداب المجالسة لابن المقفع ص ١٠ — ٤٠ ، القاهرة ١٩٨٣ . وأيضا د . ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الاغلاطونية عند مفكرى الاسلام الفصل الخامس ( ص ٢٠٣ — ٢١٧ ) دار الأندلس ط ٢ بيروت ٢٩٨٢

١٨ — الحسن البصري : رسالة القدر تحقيق ريتز H. Ritter في مجلة Der Islam xxi ، ١٩٣٣ ص ٦١ — ٨٢ وفي ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ — ٢٨

١٩ — القاضي عبد الجبار المعتزلي : المعنى في أبواب التوحيد والمعدل ، الجزء السادس تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني . القاهرة ١٩٦٢ ويرجح د . فخري أن تكون معالجة القاضي عبد الجبار تأثرت بالثقافة اليونانية يقول « وتمتاز معالجته بهذه القضايا ... بنهج عقلي لا بد أن يكون قد تأثر بالفلسفة اليونانية ... » ص ٣١ . ولييان موقف القاضي عبد الجبار الأخلاقي يمكن الرجوع الى د . محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر في الفكر الاسلامي ط ٢ مطابع الحلبي القاهرة ١٩٨١ د . محمد صالح السيد « أثر الفلسفة اليونانية في

تطور علم الكلام ص ١٩٦٩ - ١٩١ في : أصالة علم الكلام ، دار  
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧

٢٠ - د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ص ١٠

٢١ - المرجع السابق ص ١١

٢٢ - يقول الفارابي : أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف  
الأفعال والسير الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم  
التي عنها تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل وكيف ينبغي  
أن تكون موجودة في الإنسان « الفارابي : آراء العلوم ، تحقيق  
د . عثمان أمين ط ٣ ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٦٨ ص

٢٣ - د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ص ١٢

٢٤ - المرجع السابق ص ١٣

٢٥ - مقابل هذا الاعلاء من شأن مسكويه نجد الدكتور أحمد  
محمود صبحي في كتابه الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي يضع  
في مسكويه في نهاية كتابه في « جزء تكميلي » بعنوان مذاهب  
تلفيقية ص ٣١٠ - ٣١٣

٢٦ - د ماجد فخري : المرجع السابق ص ١٣

٢٧ - يقدم د سحبان خليفات عدة دراسات حول الفارابي منها :  
الاتجاه اللغوي في كتابات الفارابي ، والمجتمع الاسلامي في كتابات  
الفارابي بالإضافة الى تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة  
للفارابي منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧

٢٨ - سحبان خليفات : الاتجاه اللغوي في الميثاق اخلاق ، رسالة



ماجستير غير منشورة اشراف أ . د . زكريا ابراهيم ، جامعة القاهرة .

٢٩ - د سحبان خليفات ( محقق ) : مقالات يحيى بن عدى الفلسفة ، دراسة وتحقيق . الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧ .

٣٠ - د . سحبان خليفات : فلسفة ابن سليمان المتطقي السجستاني . عمان .

٣١ - د . سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص ١١ .

٣٢ - المرجع السابق ص ١٤ .

٣٣ - المرجع السابق ص ٢٦ .

٣٤ - نفس المرجع السابق ص ٨٥ .

٣٥ - يقول د . سحبان : « وسعنا أن نقول الآن مطمئنين ان الفارابى قد اعتمد فى تأليف « رسالة التنويه . . . » على كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » ولم يكن اعتماده على هذا الكتاب جزئيا بل كلياً . فقد رأينا يشرح فى النقيض من كتاب « الأخلاق » أفكارا وعبارات والفاظا - من بداية الرسالة ولا يتوقف الا مع بداية الرابع الأخير منها حيث يتمسول الى الحديث عن المنطق ودوره فى الأخلاق » ص ٦٩ .

قارن أيضا ماجد فخري : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ص ١٩١ - ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣ .

٣٦ - د . سحبان خليفات : المرجع السابق ص ٨٣ .

٣٧ - قارن صفحات ( ١٢٥ - ١٦٣ ) .

٣٨ - قارن صفحات ١٧٧ - ٢٨٠

٣٩ - د . ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الإغلاطونية عند مفكرى الاسلام وقد طبعت ثلاثة طبعات آخرها عن دائرة الشؤون الثقافية ببغداد ١٩٨٨

٤٠ - د . ناجي التكريتي : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المسالك في تدبير المسالك . وقد طبعت أيضا ثلاثة مرات الأخيرة عن دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦ . وما يجب أن نشير اليه هنا أن كتاب ابن أبي الربيع يشمل الأخلاق مع السياسة كما يتضح من مقدمة الكتاب وفصوله فالفصل الأول مقدمة والثاني في أحكام الأخلاق وأقسامها والثالث في أصناف السيرة العقلية وانتظامها والفصل الرابع والأخير هو فقط في السياسة بحيث يدور الفصل الرابع حول السياسات وأقسامها .

41 - Ibn Adin, Abu zakariyya yahya : Tahdhib, al akhlaq

( edited ) by Naji Al - Takriti, Beirut 1978.

٤٢ - د . ناجي التكريتي : الأخلاق ، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق ص ٢٨٩ - ٣٠١

٤٣ - التكريتي : الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

٤٤ - تفتقد معظم الدراسات الأخلاقية العربية المعاصرة الرؤية الواسعة التي تتوجه للحضارات والثقافات المختلفة خاصة الشرقية، ويمكن أن نشير الى كتاب د . محمد عبد الرحمن مرجبا : المرجع في تاريخ الأخلاق الجزء الأول الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين ( مطبعة جروس برونش طرابلس لبنان ١٩٨٨

٤٥ - يمكن اعتبار كتابات ابن المقفع أقرب إلى الدراسات الأدبية في الأخلاق ولا يمكن ادراجها في نطاق دراسة الأخلاق فلسفة = علم الأخلاق يقترب في ذلك من التوحيدى راجع د. ماجد فخري : الفكر الإسلامى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ٩

٤٦ - يتساوى القول بافلاطونية الكندي في مجال الأخلاق مع القول برواقيته وهناك العديد من الباحثين من سعى التأكيد ذلك أنظر : فضيلة عباس : التأثيرات الرواقية في رسالة رفع الأحرار للكندي مجلة آداب الرافدين جامعة الموصل عدد ١٢

٤٧ - راجع ما كتبنا عن يحيى بن عدي في « دراسات في علم الأخلاق عند العرب » .

٤٨ - نشير القارىء للتعرف على مصادر الفلاسفة المشائين الأخلاقية إلى كل من د . بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الأخلاق وكالة الكويت للمطبوعات ١٩٧٩ صفحات ١٠ - ٣٧ . ود . سحبان خليفات مقدمة تحقيق رسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة منشورات الجامعة الأردنية - عمان ١٩٨٧

٤٩ - د . عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية في الإسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٥٠ - د . حامد طاهر : الفكر الأخلاقى في الإسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د . ت .

٥١ - د . عبد الحى قابيل : ص ٧

٥٢ - المصدر نفسه ص ١٠

- ٥٣ - الموضع نفسه .
- ٥٤ - المرجع نفسه ص ٩
- ٥٥ - يشير د . حامد طاهر في كتابه الفكر الأخلاقي في الاسلام  
العديد من التساؤلات يمكن الرجوع اليها في مقدمته ص ٣
- ٥٦ - المرجع السابق ص ٧
- ٥٧ - د . محمد كمال جعفر : في الفلسفة والأخلاق دار الكتب  
الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨ .
- ٥٨ - د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية مكتبة  
دار العلوم بالقاهرة ١٩٧٧ .
- ٥٩ - د . محمد كمال جعفر : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة  
دار العلوم القاهرة ١٩٨٠ .
- ٦٠ - د . محمد عبد الستار نصار : دراسات في فلسفة الأخلاق  
دار القلم الكويت ١٩٨٢ .
- ٦١ - د . مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلسفة وحكماء  
الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦ .
- ٦٢ - لجنة من قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين :  
أصول العقيدة الاسلامية والأخلاقية مكتبة الأزهر القاهرة ١٩٧٥ .
- ٦٣ - لجنة من قسم العقيد « دراسات في الفكر العقدي  
والأخلاقي في الاسلام » القاهرة ١٩٧٦ صفحات ٢١٥ - ٢٤٨
- ٦٤ - لجنة من قسم العقيدة أضواء على العقيدة الاسلامية  
والأخلاقية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٧ - ١٩٧٩
- ٦٥ - د . محمد عبد الرحمن بيسار : العقيدة والأخلاق وأثرهما  
في حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، القاهرة ط ٤ ١٩٧٣ م
- ٦٦ - د محمد عبد الرحمن بيسار : المختصر والأخلاق ، الانجلو  
المصرية القاهرة .

## الفصل السابع

### الأخلاق القرآنية

أولاً : دستور الأخلاق في القرآن

يعد المفكر والداعية الإسلامي محمد عبد الله دراز من أهم رواد البحث في الأخلاق القرآنية فهو الرائد الذي تبعه عدد كبير في هذا الاتجاه ، يشيرون إليه صراحة ويقتبسونه ويكملون نفس الاتجاه وتعتبر دراسته دستور في القرآن<sup>(١)</sup> التي كتبها بالفرنسية ١٩٤٧ أصدق تعبير عن الاتجاه القرآني في الأخلاق ، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الإسلامي أو الأخلاق الإسلامية التي تعتمد مع القرآن والسنة مصادر أخرى في تناولها لقضايا الأخلاق . القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس وكما أطلق عليه المترجم « دستور » الأخلاق رغم أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء ومن أهم الدعاة المسلمين فقد درس في باريس واستغرق فترة طويلة في اعداد دراسته تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدي ما سينيون وليفي بروفنسال لوسن وفالون وفوكونيه لذا فهو « لم يكتف بتوضيح وجهة النظر الإسلامية بل كان يجليها بمقارنتها بأراء المفكرين والفلاسفة » محظلاً مناقشاً ناقداً ويعقب على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم .

ويوضح الدكتور السيد محمد بدوي أن الهدف الرئيسي من هذا البحث هو إبراز الطابع العام للأخلاق التي تستمد من كتاب الله الحكيم وذلك من الناحيتين النظرية والعلمية . ويبين أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تظاها قدم من قبل . ولكن وعورة المسالك

التي عزم على الخوض فيها لم تضعف من عزمته ، بل كانت حافزا له على تحدى الصعاب في سبيل خدمة دين الله الحنيف . يقول : « ان مؤلفنا قد وضع نفسه منذ الخطوة الاولى على أرض الأخلاق وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التي تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين . ومن ناحية أخرى نجده يعنى بمناقشة الحلول التي جاء بها بعض المفكرين متخذاً من آرائهم وسيلة للمقارنة . وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائما المختلفة مثل : الواجب والسلطة والالزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطة ارتكازه (٣) » .

لقد تأمل باحثا في القرآن الكريم عن سمات المفاهيم الأخلاقية المطلوب في العمل الأخلاقي والمبدأ الاسمي الذي يجب أن يحفز الارادة . مستخلصا الصيغ العامة التي تبين رأى القرآن .

وتهيمن على البحث فكرة أساسية هي أن الحاسة الخلقية انبثاث داخلي بطري ، وأن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الانسانية منذ نشأتها . غير أن هذا القانون الأخلاقي المطبوع فينا ناقص وغير كاف إذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزا عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع . وهذا هو السبب الذي من أجله بعث الله في الناس الرسل لايقاظ الضمائر ، وإزالة الغشاوة عن النور الفطري الذي أودعه الله فينا (٤) . ويرى أن هذه التعاليم لتلقى علينا كأمر تعسفي بل على العكس تقدم اليه مدعمة بميزتين الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على موافقتها والثانية أنه يبرز « المثل الأعلى » في ذاته ليدعم به شريعته . وهاتان الميزتان شرط ضروري لتأسيس مفهوم « القانون الأخلاقي » .

والفكرة الرئيسية الثانية التي أكد عليها الدكتور دزار في مؤلفه هي أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة (٥) . كما يتضح ذلك في مؤلفاته

الأخرى وخاصة « كلمات في مبادئ علم الأخلاق » (٥) وعلينا هنا أن نعرض لمحتويات هذه الدراسة الهامة بالتفصيل متابعين المؤلف في عرضه مع إبراز الطابع المقارن الذي يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفي مقدمتهم أمانويل كانط صاحب « نقد العقل العملي » وأسس ميتافيزيقا الأخلاق وهذا ما يؤكد المؤلف في المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الإسلامية كما قارن ذلك ببعض النظريات الغربية (٦) .

ويجدثنا المؤلف في مقدمته عن الوضع السابق للمشكلة حيث يرصد جهد الغربيين في هذا المجال فيجده غير ذي بال (٧) وفي دراسات الأخلاقية لم يجد سوى « نوعين من التعاليم الأخلاقية : أما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب .... وأما وصف طبيعية النفس وملكاتهما ثم تعريف للتفضيلة وتقسيم لها .... » (٨) ويخرج من ذلك إلى أن أحد لم ينهض حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعه ، ولم يجاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه ، ويرى أن هذه المهمة هي التي انتدب نفسه للقيام بها .

وفيما يلي بيان للموضوعات التي احتوتها فصول الرسالة وكيفية معالجة المؤلف لها .

ويتناول في الفصل الأول الالتزام بأي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم يستند على فكرة الالتزام L'obligation . فهو القاعدة الأساسية الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي والذي يؤدي بمقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، ذلك أنه إذا لم يعد هناك الالتزام فلن تكون هناك حرية . ويناقش المؤلف نظريات المحدثين في ذلك وفي مقدمتهم جويو Guyou في كتابه أخلاق بلا الزام ولا جزاء « . وبعد أن يبين معنى الالتزام يمرض لطبيعته ومصادره وخصائصه ومناقضاته

حيث يعتمد على برجسون في « منبعها الدين والأخلاق » في بيان مصادر الالتزام الخلقي ويناقشه اعتمادا على الموقف القرآني كما يناقش كانط ويبين أن الالتزام الأخلاقي في الإسلام قانون إيجابي ثم يتحدث عن خصائص التكليف الأخلاقي وهي : إمكان العمل ، اليسر العملي ، تحديد الواجبات وتدرجها • ثم يتحدث في فقرة ثالثة عن « تناقضات الالتزام » يجب على كل أخلاقي أن يتخذ موقف حيالها ويذكر منها : الوحدة والتنوع ، السلطة والحرية • ويتوقف في نهاية الفصل لمناقشة اتجاهين في الالتزام الأول لدى كانط Kant الذي يمثل السلطة الصارمة للواجب <sup>(١٠)</sup> والثاني روه Routh الذي يدافع عن أصالة العمل انقياسي ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول <sup>(١١)</sup> .

موضوع الفصل الثاني المسؤولية التي ترتبط بالالتزام ويستلزم أحدهما الآخر ، والمسؤولية المتولدة عن الالتزام هي نفسها نوع من الالتزام • ويقوم الدكتور دراز في هذا الفصل بـ « تحليل الفكرة للعبارة للمسؤولية » • ثم يتناول شروط المسؤولية الأخلاقية والدينية فيعرض الطابع الشخصي للمسؤولية ثم الأسس القانوني حيث يبين العلاقة التي تربط الفرد المسئول بالقانون موضحا أن المسؤولية لا يمكن أن أن تسوغ في نظر القرآن الكريم إلا بشرط أن تذيب شريعة الواجب وتكون حاضرة في العقل لخطة العمل ثم يتحدث عن العنصر الجوهرى في العمل <sup>(١٢)</sup> • ويناقش الحرية ، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع في المسؤولية • وهو موضوع عالجه في دراسته « كلمات في مبادئ الأخلاق » ونقلها عنه كثيرا من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعي للمسؤولية <sup>(١٣)</sup> .

ويعرض في الفصل الثالث لموضوع الجزاء فيحدث عن الجزاء الأخلاقي موضحا — على العكس من كانط — ضرورة اقتران المشاعر والذات الباطنية مع أداء الواجب ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها في النفس الإنسانية فيحدث عن



محاسن الفضيلة ، وقبح الرذيلة (١٤) ، ثم يتحدث عن الجزاء القانوني وفي فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية ، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الانسنان . ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل (١٥) متوفقا عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الالهي) (١٦) فيحدث عن طبيعته وأشكاله ويذكر الجزاء الالهي في المعالجة . الجانب المادي ، ثم الجانب العقلي والأخلاقي ويوضح قصور الجزاء المعاجل ويتحدث ثانيا عن الجزاء الالهي في الحياة الأخرى .

ويخصص الفصل الرابع لدراسة النية والدوافع يتحدث أولا عن النية intention ، والنية كشرط للتصديق على الفعل . والنية وطبيعة العمل الأخلاقي ، ويبين فضل النية على العمل ثم يناقش هل تكفي النية بنفسها . لينتهي الى أن النية خير والعمل القائم على نية ان خير خيرا أرفع ، لأنه العمل الأخلاقي الكامل . ثم يتناول بعد ذلك «دوافع العمل أو النية غير المباشرة ويعرض لطبيعتها ثم يتحدث عن النية الحسنة وفيها يقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانت التي تجعل المبدأ المحدد للإرادة الطنية في الفكرة المجردة للواجب باعتباره اثنانون الشكلي للعقل (١٧) ثم يتحدث عن النيات السيئة : نية الأضرار نية التهرب من الواجب ، نية الحصول على كسب غير مشروع ، نية ارضاء الناس (الرياء) ويحيل القارئ الى ما خصصه الأخلاقيون المسلمون من فصول لمبحث منابع هذا الفساد القلبي وأشكاله وأدواته وبخاصة المحاسبى والغزالي ثم يتحدث عن اخلاص النية واختلاط البواعث .

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد فاذا كنا نميز في البناء الأخلاقي بين عنصرين : النية والعمل فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل الذي يعتبره السلاح الوحيد الهجومى والدفاعى فى معركة الفضيلة . ولذا فهو يناقش فى هذا الفصل النقاط التالية :

— هل يجب أن ننفي قيمة الجهد ، الانبعاث الطائى ؟

— ما نصيب الجهد العضوى فى هذه القيمة ؟

— هل للجهد حد يقف عنده ؟

فيحدث أولا عن الجهد والانبعاث الذلقائى يذكر فى البداية جهد المدافعة وهو تلك العملية التى نضع فيها فى مواجهة الميول الخبيثة التى تحدثنا على قوة الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها ، ثم الجهد المبدع الذى يأتى بعد جهد المدافعة وبعد تناول الجزء الباطنى من الجهد يتجه الى درس الجهد فى شكله الحسى ( الجهد البدنى ) .

ويختتم البحث بقوله اننا « لو افترضنا أن الانسانية سوف تبقى أبدا وأنها سوف تغير ظروف حياتها الى ما لا نهاية فاننا نؤمل أن نجد فى القرآن أنى توجهت قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقيا ، ووسيلة لدفع جهدها ورخمة للضعفاء ومثلا أعلى للأقوياء ... وأدنى ما يمكن أن نقوله فى الأخلاق القرآنية انها تكفى نفسها بنفسها على وجه الاطلاق ، فهي : أخلاق متكاملة » (١٩) .

ويخصص الجزء الثانى — وهو بمثابة ملحق للدراسة — للأخلاق العملية حيث يقدم لنا نصوصا من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادئ الدستور الأخلاقى وذلك فى خمسة فصول تتناول على التوالى : الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية ، والأخلاق الاجتماعية ثم أخلاق الدولة وأخيرا الأخلاق الدينية وذلك على الوجه التالى :

فى الأخلاق الفردية يعرض أولا : الأوامر فيذكر لنا آيات فى التعليم العام ، تعليم أخلاقى ، جهد أخلاقى ، طهارة النفس ، الاستقامة والعفة والاحتشام وغيض البصر ، والتحكم فى الأهواء ثم الامتناع عن شهوات البطن والفرج وكظم الغيظ ، الصديق ، الرقة والتواضع التحفظ فى الأحكام ، واجتناب سوء الظن ، الثبات والصبر ، الغدوة

الحسنة ، الاعتدال ، الأعمال الصالحة ، انتنافس ، حسن الاستماع والاتباع ، إخلاص السرائر . ثانيا : النواهي مثل : انتحار الانسان وبتره لعضو من أعضائه وتشويهه ، الكذب والنفاق الأعمال التي تنافض الأحوال ، البخل ، الاسراف ، الرياء ، الاختيال ، الكبر والعجب ، التفاخر بالقدره والعظم ، التعلق بالدنيا الحسد والطمع ، الأسي على ما مضى والفرح بما يأتي ، الزنا ، تخاطي الخمر والخبائث ، تعاطي الخسيس الخبيث ، سواء الارادة ثم يتحدث ثالثا عن التمتع بالطيبات رابعا المخالفة بالاضطرار .

ويتناول في الفصل الثاني الأخلاق الأسرية ويتحدث أولا عن الواجبات نحو الأصول والفروع وهي : الاحسان الى الوالدين ، خفض الجناح لهما ، طاعتهما ، احترام حياة الأولاد ، القرية الأخلاقية للأولاد ، وبلاسة بعامه . ثانيا الواجبات بين الأزواج ( أ ) دستور الزوجية يتحدث فيه عن العلاقات المحرمة والمحللة ، خصال « مأمور » بها ومستحبة ، شروط تعدد الزوجات ( ب ) رويط مقدسة ومحترمة ويذكر غايات الزواج : السلام الداخلي والمودع والرحمة ، انتشار النوع المساواة في الحقوق والواجبات ، التشاور والقراضى ، التعامل الانسانى المعاشرة بالمعروف حتى في حال الكراهية ، معاودة الاصلاح حتى في حال النزاع ( ج ) الطلاق ، الافتراق شر مذهب ، السكنى والمعاملة بالمعروف على أمل الصلح ، وبعد العدة فأما الامساك بمعروف واما الافتراق الذى يسمح بالزواج مرة أخرى ، تعويض المطلقة غير المهوره ثالثا : الواجبات نحو الأقارب : عطاء الخير ، الوصية ، رابعا حق الارث وبين بالآيات ان حق الارث لا يقتصر على الذكور أو الكبار أو الأولاد الوحيدين ، وبين قواعد القسمة ويذكر ان الارث متصل من الله وليس حقا .

ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الاجتماعية فيذكر أولا المخطورات مثل : قتل الانسان ، السرقة ، الغش ، القرض بفائدة

الاخلال ، كى نملك غير مشروع ، أكل مال اليتيم ، خيانة الأمانة  
 اذىء بلا داع ، الظلم ، التواطؤ على الشر ، الدفاع عن الضوينة  
 الوفاء بالأمانة وبالوعد ، الغدر والخداع ، غش القضاة وفسادهم  
 سنهده الزور ، ختمان الحق ، قول السوء ، سوء معاملة اليتيم والفقير  
 السخريه ، احتقار الناس ، التجسس ، الافتراء والغيبة ، سوء القصد  
 وسرعه تصديقه ، القذف ، التدخل الضار ، اللامبالاة بالشر العام .  
 تنهى الأوامر ويتحدث فيها — ذكرنا الآيات أنقرآنية الدالة عليها — عن  
 أداء الأمانة ، تنظيم العقود للقضاء على الريبة ، أداء الشهادة  
 تصادمه ، اصلاح ذات البين ، التشفع ، التراحم المتبادل ، الاحسان  
 ولا سيما أئى الفقراء ، تسمير أموال اليتيم تحرير العبيد ، أو تيسير  
 حريتهم ، العفو ، عدم تجاهل الاساءة فى كل حال ، دفع المسيئة  
 بالحسنة ، الدعوة إلى الخير والنهى عن الشر ، نشر العلم الاخوة  
 والكرم ، الحب العام ، العدل والرحمة والاحسان ، ويتحدث عن شروط  
 الاحسان : مصارفه ، غايته ، نوع العطاء ، طريقة الاعطاء : أن يكون  
 خفيه ، مع عدم الاساءة الى أخذه ، ثم يذكر آيات فى توجيه السخاء ،  
 زم انكز والبخل وفى الفقرة ثالثا : قواعد الأدب وهى : الاستئذان  
 قبل الدخول على الغير ، خفض الصوت وعدم مناداة الكبار من الخارج ،  
 التحية عند الدخول ، رد التحية بأحسن منها ، حسن الجلسة ، وأن يكون  
 موضع الحديث خيرا ، استعمال أطيب العبارات الاستئذان عند الذهاب .

ويدور الفصل الرابع على « أخلاق الدولة » يتناول أولا : العلاقة  
 بين الرئيس والشعب ويذكر أولا واجب الرؤساء : مشاورة الشعب  
 امضاء القرار النهائى ، طبقا لقاعدة العدالة ، إقرار النظام ، صون  
 الأموال العامة وعدم المساس بها ، عدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء  
 ويبين أن للأقليات داخل المجتمع الاسلامى حريتها القانونية . وبعد ذلك  
 يتناول واجبات الشعب : النظام ، الطاعة المشروطة ، الاتحاد حول  
 المثل الأعلى ، التشاور فى القضايا العامة ، تجنب الفساد ، اعداد

الدفاع العام ، الرقابة الأخلاقية ، تجنب موالاته العدو أو التعامل معه . ثم يتحدث ثانياً في العلاقات الخارجية سواء في الأحوال العادية ، كالاهتمام بالسلام العام : وترك المساس بأمن المحايدين وتحقيق حسن الجوار ، والعدل والبر ، أو في حالة الخصومة : كعدم القتال في الأشهر الحرم ، أو في الأماكن المحرمة ، ويوضح مشروعية الحرب في الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين ، وأنه لا هروب من ملاقات المعتدين ، والصبر والمصابرة وعدم الاستسلام والوفاء بالمعاهدات المبرمة ، مواجهة الخيانة بحزم وإن الأخوة الإنسانية في النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع (٢٠) .

ويعرض الفصل الخامس للأخلاق الدينية . حيث يتناول الواجبات نحو الله : لايمان بالله وبما أنزل من حقائق ، الطاعة المطلقة ، وتدبر آياته ، وصنعه ، شكره على نعمائه والرضا بقضائه والتوكل عليه مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه ، وتعليق كل فعل مستقبلي بمشيئته ، الوفاء بعهد الله ، عدم رد سباب المشركين تجنب مجالسة الخائضين في آيات الله ، عدم الاكثار من الحلف بالله واحترام اليمين ، ودوام ذكر الله ، وتسييحه وتكبيره ، وأداء الصلاة المفروضة ، وحج البيت والدعاء ، والتوبة الى الله والتماس مغفرته ، وأخيراً حب الله وإن يكون حبه فوق كل شيء (٢١) .

ثم يجمل في النهاية أمهات الفضائل الإسلامية . هذا فيما يتعلق بالكتاب الهام ذائع الصيت . ( دستور الأخلاق في القرآن ) وهو يعود الى كتابه الأخلاقية ١٩٥٣ حينما يصدر بحثاً صغيراً هاماً عنوانه : كلمات في مبادئ الأخلاق أعاد نشرها ثانية في كتابه : دراسات إسلامية : في العلاقات الاجتماعية الدولية . حيث يتناول المبادئ الأساسية في الأخلاق ويعرض لها عرضاً نقدياً مهد به لغيره من الباحثين السير في نفس الطريق حيث عرض أولاً للأخلاق وتقسيمها الى غريزية ومكتسبة اعتماداً على كتابات الأخلاقيين العرب

مثل مسكوية ونغزالي حتى يختص الى تعريف الخلق بأنه قوة راسخة في الارادة تنزع بها الى اختيار ما هو خير وصالح . وبهذا تتميز الحقيقة الخلفية عما عداها من الصفات النفسية<sup>(٢١)</sup> . ويفرق بين الخلق والسلوك الاول أمر معنوي وهو صفة النفس وسجيتهما اما السلوك فهو أسلوب الاعمال ونهجها وعادتها وما هو الا مظهر الخلق ومراقته ودليته<sup>(٢٢)</sup> ، ويعرض لآراء من يرى أن الخلق فطرة مجبولة في النفس وهم ما أطلق عليهم اهل الجبر : شوبنهاور ، كانط ، سبنوزا ، الفى بربل وهيوم . أما أنصار الحرية فيفتاول آرائهم ويقسمهم الى مذاهب ثلاثة : ان انسان خير بطبعه ( روسو - سقراط - الرواقيين ) والثاني ان الانسان شرير بطبعه ( البوذية ) والمذهب الثالث ان الانسان خلق مسعدا للخير والشر جميعا<sup>(٢٣)</sup> وهو مذهب وسط نجده لدى النغزالي وابن خلدون . ويشير الى ان اتجاه النصوص الاسلامية يشهد لهذا المذهب الوسط ( مذهب الاستعداد المزدوج ) .

ثم يتناول في الفقرة الثانية : علم الأخلاق وتقسيمه الى نظري وعملي ، العملي يبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي يجب علينا التحلى بها والثاني بحث عن المبادئ الكلية والمبادئ الجامعة التي تستلزم منها تلك الواجبات الفرعية كالبحث في حقيقة الحق المطلق وفكرة الفضيلة وعن مقصد العمل وأهدافه العليا وتسمى فلسفة الأخلاق أو علم الأخلاق النظري « وهو من علم الأخلاق العملي بمنزلة أصول الفقه من الفقه<sup>(٢٤)</sup> . ثم يناقش الاعتراضات على علم الأخلاق الفئاري ، التي تقدمها المدرسة الاجتماعية الفرنسية لدى كونت ودوركيم وليفى بربل ويورد اعتراضات الأخير التي قدمها في كتابه « الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية » ويرد عليها<sup>(٢٥)</sup> .

ويتوقف وقته هامة في الفقرة الرابعة للبحث في « الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية » : هل هما مختلفان من حيث موضوعهما

ومصدرهما ، ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته المقررة في كل منهما ،

ويرى ان القول ان موضوع الأخلاق في الديانات ينحصر في مادة العبادة والشؤون الالهية ان صح في دين ما مما أبعد أن يكون طابعا لقانون الأخلاق في الاسلام (٣٧) . فالناظر في أسلوب الدعوة الأخلاقية في الاسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعموه في الأخلاق الدينية . اما الحديث عن الاجزية ( الجزاءات ) والبواعث والأهداف ودعوى اختلاف طبائعها في نظر السدين عن نظائرها في نظر الفلاسفة فإنه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الاسلامية وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية ويتحدث في الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية . ويناقش قضية العلاقة بين المعرفة والأخلاق كما أثارها سقراط وأفلاطون ويرى ان المعرفة وحدها ايس لها كبير جدوى ان لم يكن لها رمز من قوة الايمان (٣٨) فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا نجد النفس فاعل ويأباه طبعه بل هي عمل اتباعى محبب الى القلب ، واننا لنجد مصداق هذه النظرات الدقيقة السديدة في القرآن المجيد الذى يستشهد به طول البحث (٣٩) .

ويتناول الدكتور دراز في البحث الثانى من كتابه « الله » علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب « الدين والأخلاق ويفرق بين طريقتين في الدراسة الأولى النظرية ( التجريدية ) والثانية ( واقعية تاريخية ) وخلاصة القول في هذه الناحية التجريدية ان الدين والأخلاق في أصلها حقيقتان منفصلتان النزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان في نهايتهما فيناظر كل منهما الى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة . اما من الوجهة الواقعية فاننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائماً هذا الحد من التسايف والتعائق (٤٠) .

وفي البحث الرابع « في نشأة العقيدة الالهية » يوضح موقف المذهب الأخلاقى ويقصد به موقف كانط وقوله بعدم قدرة العقل على

معرفة الذات الإلهية (٢١) . وكان دراز يتخذ من كانط أكبر فيلسوف أخلاقي في تاريخ الفلسفة رمزا للأخلاق الفلسفية يناقشه ويظهر نقص فلسفته ويكملها ويقدم لنا الأخلاق الدينية مقابلا لها اعتمادا على القرآن فكان بهذا مؤسس الاتجاه القرآني في دراسة الأخلاق وأفضل معبر عنه . حيث سار من وراءه الكثيرين فيتابع الدكتور السيد محمد بدوي : موضوع « الالتزام الخلقي في الاسلام » في الفصل الرابع من كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع » ويشيد بجهد الرائد المؤسس لهذا العمل في قوله « تصدى لهذا العمل الكبير ما يقرب من خمسة عشر عاما عالم جليل من علماء الأزهر في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » . . . . . ويبين اعتماده على هذه الرسالة تلخيصا ونقلًا (٢٢) .

وكذلك يعتمد على هذا البحث كل من د. فيصل بدير عون ود. سعد عبد العزيز في « دراسات في الفلسفة الخلقية » في حديثهما عن الالتزام الخلقي في القرآن يقولان : « وعندنا أن أعظم الكتابات الخلقية التي كتبت عن الأخلاق الإسلامية كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز إذ يعد كتابه « دستور الأخلاق في القرآن » من أعظم الكتب التي تعرضت لهذا الموضوع — ولقد أفادنا — في الحقيقة من هذا الكتاب إلى حد كبير » (٢٣) .

ويبين الدكتور مصطفى حلمي في « الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الاسلام » أهمية هذه الدراسة وأنه لابد لأي باحث في الأخلاق الإسلامية من الاستناد إليها لأن العالم الجليل استكمل وسائل البحث التي أهله للخوض في ميدان الأخلاق بتكوينه الاسلامي الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثة . . . . . وقد وفق وبرع في الاطاعة بالقانون الأخلاقي في القرآن بمنهج جديد لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم » . يقول في الهامش : « اعتمدنا كثيرا على كتابه وأهمها الكتاب التريدي في بابه « دستور الأخلاق في القرآن » وينقل



عنه في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابه والذي يدور حول  
« معالم القانون الأخلاقي في القرآن الكريم » (٣٣) .

وينقل عنه د. محمد عبد الله أشرقاوي في كتابه الفكر الأخلاقي  
دراسة مقارنة فصلا طويلا عن المسؤولية الأخلاقية (٣٤) ويشيد به كل  
من الجلنيد (٣٥) وينقل عنه وكذلك د. عبد الحى قابيل في كتابه المذاهب  
الأخلاقية في الاسلام (٣٦) وأحمد عبد الرحمن إبراهيم (٣٧) ومقداد  
يالجن (٣٨) .



### ثانيا : الاتجاه الأخلاقي في الاسلام

ويمكن أن نتناول في هذا الاطار عديد من الدراسات تمثل اسهام  
من سايروا الدكتور حراز في توجهاته ويندرج معظمها في أبحاث أساتذة  
دار العلوم وخريجها وكذلك الأزهر وسوف نتحدث في هذه الفقرة  
عن جهود مقداد يالجن الا اننا نستشير في البداية جهود الدكتور محمد  
غلاب الذي قدم العديد من الدراسات الأخلاقية تأليفا وترجمة حيث  
حيث ترجم للتربية كتاب بارودي المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر (٣٩)  
بالاضافة الى عديد من الأبحاث الأخلاقية في مجلة الأزهر وكتاب  
الأخلاق النظرية و « من أخلاق الاسلام » الذي نشر ضمن دراسات  
في الاسلام التي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية (٤٠) .

وهو يقدم الأخلاق الاسلامية [ القرآنية ] بديلا عن الأخلاق  
السيكولوجية والاجتماعية . ويرى ان الفكر الأخلاقي الغربي الذي  
يجهد نفسه في أن يشيد علما أخلاقيا مستقلا يتباهى به لا يشمل على  
شئ ذي قيمة حقيقية باستثناء فكرة الواجب عند كانط . اما الأخلاق  
النظرية التي تعاقبت على مر العصور فهي مؤسسة على أشد المبادئ  
تباينا وأشد الفكر تعارضا (٤١) . ويأخذ على الكتب الأخلاقية أنها مع

عنايتها بالأخلاق الغربية الاغريقية والمسيحية والكانطية والمعاصرة  
البيولوجيا والاجتماعية الا أنها لا تتحدث البتة عن الأخلاق القرآنية<sup>(١٢)</sup> .

ويتحدث عن الخصائص الأساسية للأخلاق الاسلامية فيعرض  
للحقائق الأخلاقية العامة مثل الأمر بالعدل وجعله على قمة الفضائل  
واحترام الحياة الانسانية والأمر بفضيلة الصدق والنهي عن رذيلة  
الكذب والنهي عن النفاق والأمر بالأمانة والنهي عن الخيانة ، الرفق  
بالوالدين . ثم يتحدث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية  
والأخلاق السياسية . ثم يعرض الظواهر الأخلاقية العظمى مثل :  
الضمير والالتزام الخلقى أو الواجب والمسؤولية والجزاء الخلقى<sup>(١٣)</sup> .

ويبحث فى الخلقية وشروطها . حيث يستخلص من الأخلاق  
الاسلامية عنصرين هما : العنصر المثالى ( المثل الخلقى الأعلى )  
والعنصر العقلى ، ثم يبين شروط الخلقية وهما الارادة والحرية ثم  
يتحدث عن النية . ثم الكرامة الانسانية ، والعدل موضحا المقصود  
بالحقوق والواجبات ويتناول المساواة الاسلامية ثم أخيرا الاتحاد  
الاسلامى الذى فيقوم على وحدد العقيدة .

ويدرس مقدار يالجن التفكير الأخلاقى فى إطار القرآن والسنة  
لتحديد الاتجاه الأخلاقى الاسلامى ثم يقارن بينه وبين آراء الفلاسفة  
المسلمين وغير المسلمين وآراء علماء النفس والاجتماع وذلك لابرار قيمة  
التفكير الأخلاقى الاسلامى ومميزاته الخاصة بين تلك الآراء . وهو فى  
بحثه هذا يتناول أهم الموضوعات الأخلاقية النظرية مثل التفكير  
الأخلاقى مفهومه وغاياته ومجاله وأهميته وضرورته للحياة الاجتماعية  
كما يدرس الأسس التى يقوم عليها التفكير الأخلاقى مثل الأساس  
الاعتقادى والطبيعى والحرية والالتزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقى  
ثم المعايير الأخلاقية ثم يتناول الأخلاق الاسلامية وتحديدها للعلاقة  
بين الفرد والمجتمع .

ومن الهام والضرورى ان نتوقف عند جهود مقدار يالجن الذى يعد من كتاب « الاتجاه الأخلاقى فى الاسلامى » حيث قدم عدة دراسات تساهم فى تحديد معالم أخلاق قرآنية<sup>(٤٤)</sup> تجعلنا نجهمه مع مفكرى « مدرسة دار العلوم » الأخلاقية وقد أشار بعض الباحثين للاتجاه المميز لهذه المدرسة حيث يذكر الدكتور مصطفى جالى أسماء مفكرى هذه المدرسة ويرجع أصولها الى الشيخ محمد عبد الله دراز ويذكر أسماء : مقدار يالجن ونديم الجسر وعبد اللطيف العبد وعبد المقصود عبد الغنى وأبو اليزيد العجمى<sup>(٤٥)</sup> ويعتبر نفسه احد أفراد هذه المدرسة كذلك يمكن أن نضيف كل من محمد السيد الجليل وأحمد عبد الرحمن ابراهيم الذى يلحق لهذه المدرسة<sup>(٤٦)</sup> بالإضافة أيضا الى محمد عبد الله الشرقاوى وسوف نتناول فى هذه الفقرة عرض الأسس العامة لتفكير مقدار يالجن الأخلاقى باعتباره احد ممثلى الأخلاقى القرآنية .

ميز مقدار يالجن بين الفلسفة الاسلامية [ فلسفة الدين الاسلامى ، أو الفلسفة القرآنية ] وبين فلسفة الفلاسفة المسلمين وذلك فى كتابه « منهاج الدعوة الى الاسلام فى العصر الحديث » وهو يقدم لنا هذا التمييز من أجل تحديد منهجه الذى ينطلق من هذه الفلسفة فى مقدمة دراسته « فى المنهج وتطبيقه » ويحدد معالم هذا المنهج فى الأسس التالية : أن تكون البداية هى الاسلام بمعنى ان نتطرق معالجتنا لقضايا من وجهة النظر الاسلامية بادئين بالبحث عن الحل فى النصوص الاسلامية أى فى القرآن والسنة . والا نحاول فهم الاسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم فهما من الخارج لا من الداخل<sup>(٤٧)</sup> وان تفهم المبادئ الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامية كله<sup>(٤٨)</sup> .

ويوضح لنا يالجن اتجاهه بقوله « وتطبيقا لهذا المنهج اخترت موضوعا من أهم الموضوعات التى تمس حياتنا اليومية ومشكلة من أهم المشكلات الاجتماعية والفردية وحددتها فى « لاتجاه الأخلاقى فى

الاسلام » لأبحث عنه في الاسلام نفسه ، وليس لدى الفلاسفة أو المفكرين لأن لهذا الموضوع أهمية كبرى في الحياة الانسانية ... ولأنه يعتبر جوهر رسالة الاسلام<sup>(١)</sup> ويحدد لنا أسماء من مهدوا هذا الاتجاه مثل : الغزالي والطبرسي ومحمد مهدي العراقي قديما وجاد الحواني بك والدكتور محمد دراز حديثا .

وقد بدأ بحثه بتحديد مفهوم الأخلاق في الاتجاه الاسلامي وغايتها ومجالها وضرورتها للحياة الانسانية في نظر الاسلام وذلك في أربعة فصول تكون الباب الأول . ويعرض في الباب الثاني أسس الأخلاق في نظر الاسلام في سبعة فصول الأول عن الأساس الميتافيزيقي والاعتقادي والثاني الأساس الواقعي والعلمي والثالث مراعاة الطبيعة الانسانية حيث يتناول الاتجاهات المختلفة في الطبيعة الانسانية ورأى الاسلام فيها ثم صلة الطبيعة الانسانية بالأخلاق في نظر الاسلام . والفصل الرابع الحرية الأخلاقية والخامس مبدأ الالتزام والالتزام الأخلاقي والسادس تأكيد المسؤولية الأخلاقية والسابع اثبات الجزاء الأخلاقي وأنواعه : الالهي ، الوجداني الطبيعي ، الاجتماعي .

ويتناول في الباب الثالث « القيم الأخلاقية في نظر الاسلام » في ثلاثة فصول : الأول المعايير الأخلاقية : الموضوعية الخارجية والذاتية الداخلية والمعياري العقلي والوجداني ( الضمير ) ويعرض في الفصل الثاني حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها ومدى موضوعيتها ثم يعرض للقيم الأخلاقية في الحياة العملية وفي الفصل الثاني حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها والاتجاهات الفلسفية والاجتماعية في هذا الموضوع ثم أنواع الأخلاقيات في اطار الأخلاق الاسلامي : أخلاق فردية ، أخلاق اجتماعية ، أخلاق الحاكم ويبين في الخاتمة مدى توسيع الاسلام لنطاق مفهوم الأخلاق وميدان العمل بها مبنيا أيضا أصالة الأسس التي أقام عليها الاسلام بنيانه الأخلاقي ، وقدرة الأخلاق الاسلامية على مسايرة تطور الحياة وأشكالها المختلفة .

### ثالثا : الفضائل الخلقية في الاسلام

نتناول في هذه الفقرة دراسة الدكتور أحمد عبدالرحمن الفضائل الخلقية في الاسلام . وهو يسعى لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية بإثبات تمايز الاسلام نفسه الذي هو من جهة امتداد لجوهر العقائد في الأديان السماوية السابقة التي دعت الى التوحيد ومن جهة مغاير ومكمل لها . كذلك تتميز هذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التي نبنتها الفلسفات السابقة . فهو يرى أن غاية الأخلاق الإسلامية ليست اللذة أو السعادة رغم أنها لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التي تصون الروح وتعني بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الارسطي وإنما تناسق خلقى بين الواجبات المتباينة الدرجات .

ويميز أحمد عبد الرحمن بين الأخلاق الفلسفية — وهى الأخلاق اليونانية أو التي قدمها الفلاسفة المسلمون نقلا عن اليونان — والأخلاق القرآنية . أو أخلاق الاسلام . وهو يبين أن الوسط الارسطي غريب على أخلاق الاسلام كما أن تقسيم افلاطون الرباعى للفضائل هو أعرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبيا ضارا ببعض الدراسات القرآنية . حيث يؤكد « تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان » (٥٠) واعتباسات المفكرين المسلمين عن اليونان وهى التي يستعملها بعض المستشرقين التشكيك فى أصالة الاسلام تثبت على تقيض ما يرغب أولئك المعرضون أن تأثير اليونان كان ضرره أكثر من نفعه بالنسبة للدراسات القرآنية (٥١) . ومن هنا فإن لدينا ازدواجية أخلاقية فى تراثنا العربى : فهناك الأخلاق الدينية الإسلامية وهناك الأخلاق الفلسفية التي تتبناها الفلاسفة المسلمون وتأتى الدراسة التي نحن بصددتها « الفضائل الخلقية في الاسلام » لتؤكد أن للاسلام نظامه الأخلاقى وفضائله المتميزة عن الأخلاق الفلسفية . وأن هذه الفضائل وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذي يضبطها هي

حقائق دينية مقررة في الكتاب والسنة ولا أحد يستطيع الادعاء بأنه اخترعها .

ويخبرنا المؤلف في المبحث الأول الذي خصصه للفضائل الخلقية في التراث الإسلامي والدراسات الحديثة أن الدراسات الأخلاقية للقرآن والسنة قليلة ، وأن المؤلفات القديمة عالجت في الغالب الأخلاق اليونانية مع محاولات غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الأخلاق الإسلامية وأن الاهتمام بعلم الأخلاق بصفة عامة محدود (٥٢) .

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة في علم الأخلاق مؤكداً ما أثبتته من حقائق ويبدأ بالفلاسفة الذين يقتضون أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم « نقصاً في الاهتمام وزيفاً في الاتجاه » (٥٣) فكتابات الكندي — على الأرجح — لم تتناول الفضائل والأخلاق الإسلامية كما يرسمها القرآن والسنة ، وكتابات الفارابي تعالج الأخلاق والسياسة معاً على النهج اليوناني مع مضمون فيه شيء من الأصالة (٥٤) . وأشهر من ألف في الأخلاق بالعربية مسكويه « ثم يفلح — من حيث التفاصيل — في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية » (٥٥) . وإذا فحصنا رسائل أخوان الصفا وجدنا فيها « خرافات وكتابات وتلزيقات حسب تعبير الأقطبي .. وبصفة عامة يتفق معظم الباحثين على أن الفلاسفة المسلمين أقاموا مذاهبهم في الأخلاق على أساس من الفلسفة ثقفوها عن اليونان معنيين ذلك غين مستخفين ، وهذا الأساس حجب أنظار فلاسفة الأخلاق المسلمين عن فهم القرآن » (٥٦) .

ويستعرض جهود الصوفية في الأخلاق ، فالأخلاق لدى التهانوي اعتبرت جزءاً من التصوف ويبدأ بالمحاسبى إلا أن كتابه « الرعاية لحقوق الله » ليس كتاباً في الأخلاق وعند القشيري ( ٣٧٦ — ٤٦٥ هـ ) نجد عزناً طيباً ، إذا قارناه بالمحاسبى نجده أقل تفصيلاً في تحليلاته لكنه

أشمل فعدد الفضائل والبرذائل والمناهم الأخلاقية التي عالجها أكبر ،  
وكلاهما أفلت من سطوة الفلسفة اليونانية واقترب من روح الأخلاق  
الإسلامية . والامام الغزالي هو الوحيد الذي كرس فصولا كاملة  
لدراسة الفضائل غير أن جهوده قد شابتها مناقص خطيرة أهمها  
اهتمامه للنظرية النفس لدى افلاطون وتقسيماتها ثم نظرية الوسط  
الارسطية . ولقد أضر الغزالي بسبب تأثر بالأخلاق اليونانية وأنه  
بسبب هذا التأثير قد أخفق في دراسته للفضائل في الافلات من ترديد  
آراء افلاطون وارسطو مع اغفال بعض الفضائل الخلقية القرآنية (٥٧) .

أما اهل الحديث فقد اكتفوا بتسجيل الأحاديث النبوية المتعلقة  
بالأخلاق والفضائل وبوبوها في فصول كل منها يعالج مسألة معينة . كما  
نجد في كتاب الأدب المفرد « للامام البخاري وفي سنن ابن ماجه »  
كتاب الأدب ، كتاب الزهد .

وهناك كتب تعتمد في بحثها الأخلاق على الحديث النبوي  
ورسائل ابن أبي الدنيا نموذج لهذا النوع من الكتب . ويذكر من  
الدراسات القديمة القريبة من التخصص في علم الأخلاق دراسة  
المساوردي « أدب الدنيا والدين » . ويوضح أن دراسات أصول  
الفقه - خاصة لدى الشافعي والشوكاني - تتميز بالبحث عن الجادىء  
العامة ودو الأمر الذي افتقرت اليه الدراسات الأخلاقية لدى الصوفية  
والمحدثين والفقهاء (٧٨) .

ويذكر في الفقرة الثانية من ألبحث الأول الفضائل الخلقية في  
الدراسات الحديثة . فيذكر من الدراسات الجامعية : « مناهج  
الفلاسفة المسلمين في الأخلاق » . و « الأخلاق بين فلسفة النفس  
وعلم الاجتماع » ويبحث عن الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق  
الصوفية « للدكتور محمد مصطفى حلمي » ودراسة مقدار يالجن :  
« فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية » ومحمد يوسف بن الحاج :  
« المنهج الصوفي في الأخلاق » وأبو اليزيد العجمي « الوجهة الأخلاقية

لصوفية القرآن الثالث الهجرى » • ودراسات كمال جعفر « فى الفلسفة والأخلاق » و « دراسات فلسفية وأخلاقية » بالاضافة لكتاب الدكتور محمد يوسف موسى « فلسفة الأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع » ومحمود قراعة « الأخلاق فى الاسلام » وأهم هذه الدراسات على الاطلاق كتاب « دستور الأخلاق فى القرآن » للدكتور محمد عبد الله دراز •

ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمة والدراسات الحديثة • وهى نتائج صحيحة تتفق معه فيها •

— ان معظم المؤلفات يتكرس للأخلاق الفلسفية الأوروبية اليونانية والحديثة •

— ان كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعا للدراسات مثل مسكويه والغزالي •

— ان بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ •

— ان كثيراً من المؤلفين يكتفى بفصل عن أخلاق الاسلام ضمن كتب الحضارة والعقائد •

ويعطى أمثلة لذلك مثل كتاب أحمد أمين « الأخلاق » الذى لا يتضمن الا فترة يتيمة عن الاسلام ليس لها أثر على القارىء سوى بذر الذئب فى وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام • ويتغافل المؤلف عن الطبقات الحديثة لكتاب الدكتور توفيق الطويل الفلسفة الخلقية التى تتضمن حديثاً عن الأخلاق الإسلامية • ويرى أن كتاب الدكتور محمد بيصار « العقيدة والأخلاق » تغلب عليه الأخلاق اليونانية •

ويخلص من هذا العرض للدراسات الحديثة الى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الاسلام الخلقية أو بنظامه الخلقى باستثناء



دراسة الدكتور محمد عبد الله دراز « دستور الأخلاق في القرآن »  
التي بذل فيها مؤلفها جهداً كبيراً في تحليلاته للالزام والمسئولية  
والجزاء والنية والدوافع والجهد . . . والتي أعانت صاحب الفضائل  
الخلقية في الاسلام : « على الرغم من أن مؤلف [ دراز ] لم يدوس  
الفضائل ولم يتخذها أساساً لاستخلاص شروط الفضيلة الخلقية  
ومعيارها والغاية النهائية لها » (٥٩) .

ولو تساعلنا عن الفضائل الإسلامية . ما عددها وأصنافها وطبيعتها  
لبن نجد جواباً واضحاً لدى أحد وإن نجد شبه اتفاق على قائمة .  
بهذه الفضائل حتى أمهات الفضائل لم يتفق عليها . وتتداخل الفضيلة  
مع غيرها اما عن المبدأ العام الحاكم في الأخلاق الإسلامية فقتضارب  
الأقوال وتعدد دون تضيض كافى . وبالتالي كان على المؤلف أن يميز  
ويحدد الفضائل الخلقية فضيلة فضيلة وأن يحل مضمون كل فضيلة  
ويستخلص منها جميعاً المبادئ العامة للنظام الأخلاقي في الاسلام .  
والمنهج الذي يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلي للفضائل ،  
يوصف مضمون الأوامر الخلقية في القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى  
وأساسية في هذا المنهج ويصعد من ذلك الى المبادئ العامة للوصول  
الى المعيار الأساسي للأخلاق الإسلامية .

ويرى أن هذا المنهج يمكنه من :

— استخلاص مفهوم كل فضيلة على حدة وبيان الأعمال التي  
يمكن أن تتدرج تحتها والتي لا يصح إدراجها تحتها .

— الكشف عن علاقة كل فضيلة بغيرها من الفضائل وأوجه التماثل  
والتبسايين بينهما .

— ضم أي فضيلة خلقية الى قائمة الفضائل حتى ولو استبعدت  
من قبل السابقين واستبعاد ما ليس من الفضائل حتى لو اعتبرت  
فضيلة من قبل السابقين .

- تصنيف الفضائل على أساس مبدأ عام .
- تحديد الشروط الواجب توافرها لأى فعل لكى يعد فضيلة خلقية .
- الكشف عن الغاية النهائية للفضيلة الاسلامية .
- تحديد معيار عام لهذه الفضيلة .
- بيان أصالة الفضائل الاسلامية والأخلاق الاسلامية كلها .
- إظهار مدى ترقية هذه الأخلاق للحياة المعاصرة ومدى حاجة هذه الحياء إليها .

وتتكون هذه الدراسة الهامة من ثمانية أقسام أو مباحث الأول فى تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديما وحديثا . والمبحث الثانى يدور حول شروط الفضيلة الخلقية . وهى تنقسم الى قسمين الأول يضم الشروط الجوهرية هسية الارادة واخلاص النية والايتار المنزه والايمان بالله . والثانى يضم شروط الممارسة الفعلية بوضعها شرط تمام الفضيلة والحياء بوصفه الشرط الوجدانى للممارسة الفعلية للفضيلة ثم رد الفعل بوصفه شرط نمو العمل وازدهاره (٦٠) .

ويناول المبحث الثالث دراسة الخيرات أو غايات العمل الفاضل وفيه يفرق بين المؤلف بين الخير والفضيلة وبين الارتباط الوثيق بينهما ويدرس من الخيرات : الدين والحياء والصحة والجمال والسلامة الجسدية والعقلية والعقل والمعرفة والحكمة والوجود وسفنه ، والمجتمع والعدل والأمن والمكانة الاجتماعية والاخاء والصدائة .

ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية . ويقوم أولا

بتعريف التفضيلة الخلقية . وتصنيف الفضائل ثم تحليلها ويطلق عليها :  
الفضائل الثبوتية وهي : العدل والصدق وبر الوالدين والشجاعة  
والصبر . وفي البحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل الثبوتية  
( الفضائل الخلقية العليا ) وهي : الحفاظ على الحياة والرحمة والعفو  
والانفاق في سبيل الله وكفالة اليتيم وبر الجار والاحارة والوفاء  
بالصدق والوفاء بالعهد . ويدور البحث السادس حول فضائل التصون  
( عن المحظورات ) وهي الأمانة ، والعفة والتواضع والحلم والصمت .

ويدور البحث السابع حول « الغاية لقصوى للتفضيلة الإسلامية »  
وهي « سعادة الدارين » ويتحدث فيها عن : مذهب المنفعة ومذهب  
السعادة الغاية لقصوى لتفضيلة العدل ، وبر الوالدين والصدق  
والشجاعة وينتهي الى : مشروعية المنافع الدنيوية مبيها مذهب بعض  
الصوفية هي ذلك موضحا مذهب سعادة الدارين . ويحاول الكشف  
عن معيار التفضيلة الإسلامية في البحث الثامن الذي جعل عنوانه  
التناسق الخلقى معيار التفضيلة ويبحث فيه تدرج الخيرات في الأهمية  
وتدرج الفضائل في الوجوب والعلو ، ثم يبين معنى التناسق الخلقى  
ويناقش مسألة قبول المسلمين لبدأ الوسط الارسطي وينتقد هذا المعيار  
ويقدم بدلا منه للتناسق الخلقى باعتباره المعيار الاسلامي للتفضيلة .

وينتهي في الخاتمة الى بيان اصالة التفضيلة الإسلامية وتميز  
الفضائل الخاقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلصة  
التعريف القرآني للتفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق  
الإسلامية مذهب متسق موضحا النزعة الانسانية الشاملة للأخلاق  
الإسلامية .

ويبحث الدكتور عبد اللطيف العبد في كتابه الأخلاق في الإسلام .

— وقد ظهرت طبعته الأولى باسم الأخلاق الإسلامية — في الأخلاق  
القرآنية ويسير في نفس الاتجاه المستند الى القرآن والسنة مصدرا

للأخلاق (٦١) ويبدو كتابه أقرب إلى الأخلاق فيه إلى علم الأخلاق .  
 وهو يمهّد للدراسة بالحديث عن مفهوم الأخلاق في الإسلام (٦٢) . ثم  
 يتناول في قسمين الفضائل الأخلاقية ( الإسلامية ) في القسم الأول  
 ثم الأخلاق الجاهلية والردائل الخلقية في القسم الثاني يقول : لم  
 يكن مقياس الفضائل والردائل عندنا الأميزان الشرع بالفضيلة ما حكم  
 الشرع بفضلهما وحلها والرديلة ما حثم الشرع بقبحها وحرقها . والشرع  
 عنده بم يأت ولهم يناقض العقل السليم (٦٣) .

\* \* \*

### رابعاً : قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي

يخصص الدكتور محمد السيد الجليلند دراسته قضية الخير  
 والشر في الفكر الإسلامي لبيان الأخلاق الإسلامية في علم الكلام .  
 وهو يعرض لنا في المقدمة لأشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر  
 الدراسات السابقة في الموضوع موضحاً أنها لم تظهر أثر موقف  
 المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكي والاجتماعي والسياسي  
 ويحدد هدفه من الدراسة وهو الكشف عن موقف المعتزلة والاشاعرة  
 من هذه القضية من الناحيتين الميتافيزيقية والإنسانية والوقوف على  
 الأسس العقلية التي بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر  
 والتي حددت موقفهم من الجانب الإنساني من هذه المشكلة (٦٤) .  
 وهو يقسم بحثه إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

يتناول الباب الأول الجانب الإلهي من مشكلة الخير والشر والثاني  
 عرض الأسس العقلية والشرعية التي أقام عليها المعتزلة والاشاعرة  
 مذهبهما الأخلاقي والثالث تناول قضية الحرية الإنسانية والسلوك  
 الإنساني على ضوء المفاهيم العقلية التي وضعها المعتزلة وجعلوها  
 أساساً للسلوك الأخلاقي . قدم المؤلف في المقدمة مدخلا إلى معرفة  
 الخير والشر وعرض في الباب الأول الإرادة الإلهية ووجود الشر في  
 العالم في خمسة فصول تشمل : الإرادة عند المعتزلة ، مشكلة القضاء

الأزلى ووجود الشر فى العالم ، الحكمة الالهية ووجود الشر فى العالم،  
العدالة الالهية بين المعتزلة والاشاعرة ، ويدور الباب الثانى بفصليه  
حول الأسس العقلية والشرعية للمشكلة يبحث الفصل الأول فى الفطرة  
ودورها فى معرفة الخير والشر والثمانى فى الخير والشر بين العقل  
والشرع . بينما يخصص الباب الثالث بفصله الثلاثة للأثر السياسى  
والاجتماعى للمشكلة فيعرض للجانب التطبيقى فى الاستقطاعة وفى  
الثانى للحرية الانسانية ويوضح فى الثالث: الأثر الاجتماعى والسياسى  
لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الانسان .

ويتأكد ذلك فى دراسته اثباتية « فى علم الأخلاق : قضايا  
ونصوص » (٦٠) حيث يتناول فى ثمانية فصول توافق العقل مع الشرع  
فى تأسيس الأخلاق الاسلامية وإن الأساس العقلانى لدى المعتزلة  
مثلا هو نفس الأساس الذى نجده لدى كائى . فإذا كان الدكتور  
أحمد صبحى يبحث فى ايجاد نسق للأخلاق الاسلامية يخالف النسق  
الأرسطى ويجد هذا النسق فى تأسيس للأخلاق على الميتافيزيقا كما  
عند كائى فان الجليليى يرى فى فلسفة كائى امتدادا للموقف العقلى الاعتزالى .  
يتناول الدكتور ايجلى فى الفصل الأول « الانسان كائن أخلاقى »  
ويعرض فى الفصل الثانى « للفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية »  
حيث يبين لنا موقف أرسطو من الفعل الأخلاقى ، وسقراط ولفضيلة  
وأفلاطون ومنهجهم فى العدالة الاجتماعية والسياسية وأرسطو ومذهبهم  
فى السعادة .

ويعرض فى الفصل الثالث للمبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة،  
أو الأخلاق بين المثالية والوضعية ويتناول القيمة الخلقية بين المعتزلة  
والاشاعرة . ويفيض فى الفصل الرابع فى بيان « المشكلة الأخلاقية  
بين العقل والشرع » حيث يتناول المعتزلة والاتجاه العقلى والقائلون  
بالمعرفة الشرعية ويتوقف لبيان المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بـ « الخير  
والشر ، الحسن والقبح ، الواجب . النية ودورها الأخلاقى ليوضح

أن كائناً في الفلسفة الحديثة يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التي ذهب إليها المعتزلة» (٦٦) .

ويذور البحث في الفصل الخامس حول قضية الالتزام الأخلاقي ومصادرها ومستوياتها ، في الفلسفة الحديثة وعند المعتزلة والاشاعرة وعدد السائلين بالقطرة لكنه لا يكتفى بذلك بل يناقشها في القرآن وذلك في الفصل السادس . وفي الفصل السابع عرض للإنسان ومشكلة البشر في العالم في الحضارات غير الإسلامية وفي الفكر الإسلامي وفي الفصل الثامن والأخير بيان للجانب الميتافيزيقي للمشكلة . ويقدم في الجزء الثاني من الكتاب - وهو لا يستغرق إلا صفحات قليلة مجموعة لنصوص أخلاقية لأفلاطون وأرسطو وابن تيمية .

وفي حين يرى الجليلي أن المتعلمين مما علماء الأخلاق في الإسلام فإن عيد الفتح بركة يرى أن انصوفية أصحاب الاسهام الحقيقي في الأخلاق وذلك في كتابه « في الأخلاق والتصوف » (٦٧) ويرى المؤلف أن الحضارات تقوم على أسس ثلاثة هي : المبدأ المشترك ( العقيدة ) والمانون وأخلاق . ويتمثل ذلك في الحضارة الإسلامية عقيدتها الإسلام دين للوحدانية وقانونها هو الشريعة الإلهية وأخلاقها منبثقة من هذه العقيدة وعلماء الفقه والشريعة في ميدان القانون أما في ميدان الأخلاق فالصوفية يمثلون علماء الإسلام في هذا المجال . وهم الذين اقتصوا من سائر علماء الإسلام في هذا المجال . والدراسة للجانب الأخلاقي في الإسلام (٦٨) .

وقد خصص المؤلف كتابه لدراسة هذا الاسهام وهو يقع في قسمين الأول في تمهيد ( ضروري ) عن بنية الأخلاق في الإسلام حتى يتم الربط بين علم الأخلاق لدى الصوفية وبين أصله الإسلامي بصورة واضحة ثم تحدث عن الأخلاق عند الصوفية سواء في ناحيته النظرية أو العملية مبيناً أن له ملامحه وسماته الخاصة التي تميزه عن نظيره في

الفلسفة • وفى القسم الثانى دراسة نماذج لما كتبه هؤلاء الأئمة  
الاعلام • وهو يعرض لكل منهم مع دراسة تمهيدية فيقدم لنا  
النصوص الآتية :

— للمحاسبي : الرعاية لحقوق الله ، المسائل فى أعمال القلوب  
والجوارح •

— الخراز : الطريق الى الله •

— الترمذى : فكر النفس •

— الغزالى : منهاج العابدين •

— ابن عطاء الله السكندرى : التتوير فى اسقاط التدبير •



### خامسا : الأخلاق بين العقل والنقل :

يقدم أبو اليزيد العجمى عدة دراسات تأليفًا وتحقيقًا فى مجال  
الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الإسلامية فبالإضافة الى بحثه الوجهة  
الأخلاقية للتصوف الإسلامى <sup>(٦٩)</sup> يكتب عن حقيقة الانسان بين المسئولية  
والتكريم <sup>(٧٠)</sup> والأخلاق بين العقل والنقل فهو يرى أن علم الأخلاق  
علم له مقوماته ومناهجه ومصوغاته وأئنا نحن المسلمين ننظر اليه  
ونبحث فيه بمنهج اسلامى لا يتابع الاقدمين من أرباب الفكر الشرقى  
أو اليونانى لمجرد سبقهم فى مسألة أو أخرى ، ولكن مقياسنا «الحق  
أحق أن يتبع» وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض <sup>(٧١)</sup> • ويرجع  
ما أصاب البحث الإسلامى فى هذا العلم الى متابعة وتقليد الغرب  
واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الإسلامى <sup>(٧٢)</sup> •

يرى الدكتور العجمي أن المذاهب الأخلاقية التي انتجها العقل المصري القديم أو الصيني أو التي أرسى دعائمها حكمة اليونان والتي تبناها الغرب الحديث ، بل في العصور الوسطى — هذه المذاهب جميعا أخذت أسماء متعددة واجتهدت في أن تبلغ بالأخلاق الإنسانية كمالها ولكنها جميعا لم تفلح في الوصول الى هذه الغاية واخفاها هذا تحكمه عوامل كثيرة لكن أهمها واقواها هو اعتمادنا المطلق على العقل واستبعادها الجانب الديني<sup>(٧٤)</sup> . وفي مقابل ذلك يوجد مصدر أعلى من العقل ومن الضمير ومن المجتمع يضع للإنسان قواعد سلوكه وفق حاجاته وباتساق مع طبيعته لا يهمل العقل ولا الوجدان ولا المجتمع ذلكم هو الوحي<sup>(٧٥)</sup> ومن هنا جاء عنوان دراسته « الأخلاق بين المجتمع والنقل » التي تتكون من بابين .

يتناول في الأول علم الأخلاق ومذاهبه وهو مقدمات تعرض لتعريف علم الأخلاق وبيان صلته بالعلوم الأخرى وفي الفصل الثاني يقدم نموذجا لقضايا علم الأخلاق حيث يعرض للالزام الخلقي ومصادره سواء كان المصدر الحاسة الخلقية أو الضمير والوجدان ويبين مثالب هذه النظرة ويتناول ثانيا العقل مصدر الالزام خاصة لدى كائنا ثم المجتمع باعتباره مصدرا للالزام الخلقي في الاسلام مبينا حاجتنا الى النص موضحا ارتباط العقل بالشرع وحاجتنا الى القلب مستشهدا بالآيات القرآنية وبعد بيان تناقض الاتجاهات المختلفة يتجه لبيان كيفية تربية الحس الاسلامي موضحا أهمية القرآن في ذلك . ثم يتناول الفعل الخلقي وصلته بالمذاهب الأخلاقية حيث يبين لنا الاتجاه الذي يربط الفعل الخلقي باللذة أو المنفعة فيتناول مذهب اللذة في الفكر اليوناني وفي الفكر الحديث ، والمنفعة عند بنتام ومل وعند البرجماتية . ويعرض وفي الفصل الثالث الأخلاق في الفكر الانساني لاسهامات المصريين القدماء ونماذج من الفكر الصيني عند كنفوشيوس والفكر اليوناني عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الاسلام ويعرض في الفصل



الأول السلوك المخلقي في الإسلام « واقع الأخلاق قبل الإسلام واهتمام الإسلام بالأخلاق ومظاهر اهتمام الإسلام بالخلق الفاضل . ثم يبين أسس الأخلاق الإسلامية وخصائصها التي يحددها في ثلاثة: الأساس الأول، الأساسي الاعتقادي، الثاني مراعاة الطاقات الانسانية في الإنسان، الثالث الأفعال والغايات ، ثم يبين التطبيق العملي لأخلاق الإسلام . ويعرض في الفصل الثاني جهود المسلمين في علم الأخلاق تصنيف ودراسة . ويقدم في الفصل الثالث والأخير صور من جهود علماء الإسلام في علم الأخلاق حيث يعرف ببعض المصادر الأخلاقية مثل فرائض الإسلام للحسن البصري ، والفريضة التي مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني (٧٦) ، وتذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم لابن جماعة .

وهو يهدف بعمله هذا أن يكون مقدمة لدراسة في المصادر يرتبها بما لهذا العلم ( الأخلاق ) في الإسلام بنيانا وتاريخا له مداخله (٧٧) . ونفس الهدف نجده في دراسته هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي أو « الدراسات الأخلاقية المعاصرة في ضوء التأريخ لعلم أخلاق إسلامي (٧٨) » .



#### سادسا - نقصد الأخلاق الغربية :

تتناول في هذه الفقرة موقف بعض الأستاذة العرب من الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو مصادر غربية قديمة أو حديثة سواء في الشكل أو المضمون ويتفق كل من د. حسن الشرفاوي بجامعة الاسكندرية ود. محمد عبد الله الشرفاوي بدار العلوم على رفض واستبعاد هذه الأخلاق . يقدم لنا الأول كتابين أحدهما في « الأخلاق الإسلامية » (٧٩) والآخر « الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو ويتكون كتابه « الأخلاق الإسلامية » من مقدمة وسبعة أبواب تعرض المقدمة الوسط الأخلاقي الإسلامي وأسباب الانحراف عن الأخلاق الإسلامية ويتناول الباب الأول قبسات من أخلاق الرسول ويعرض في

الباب الثاني « خصائص المنهج الاسلامي الأخلاقي » والباب الثالث وسائل تنشئة الانسان المسلم ، ثم غايات التربية الاسلامية وهي . عدم التشرك ، الثقة بالله والانسان . ويقدم لنا دراسة هامة في الباب الخامس يتناول فيها السلوك الأخلاقي في العقائد القديمة في عدة فصول الأول في المذاهب القديمة ( الشرقية ) والثاني « الأخلاق في الفكر الغربي القديم » ( اليونان ) والفصل الثالث يتناول الفكر الحديث والأخلاق . ويعرض الباب السادس بفصوله الستة للفرق الفاصلة الخارجية عن الاسلام يبدو فيه التجريم والأحكام المتسعة مثلما يفعل في الباب السابع الذي يعرض « تهافت المذاهب الأخلاقية البشرية » وهو فصل يمهّد لنا في كتابه الثاني « الأخلاق الغربية في الميزان » .

ويبدو هذا العمل وكأنه عدة دراسات متفرقة ويقع في أربعة أبواب يتناول في الباب الأول بفصوله الأربعة ( أخلاقيات العصر والقيم الكبرى ) ويشمل الفصل الثاني « القيم الكبرى والعروض الفنية الوابطة » ويتناول الثالث خصائص النفس الانسانية ومواقفها ويعرض الفصل الرابع الخائضون في مصادر التشريع الاسلامي ، علوم الانسان في القرآن ، بينما يحمل الباب الثاني عنوان « المناهج والمذاهب الأخلاقية الحديثة » الا أنه يعرض في فصوله الثلاثة عرضا لبعض المشكلات الأخلاقية أكثر مما تتناول مذاهب ومناهج ، فالفصل الأول يعرض لـ « المشكلة الخلقية ، مذاهب الشك في العصر الحديث ، مشكلة الخير والشر ، ويتناول الثاني المذاهب الأخلاقية ، خلود النفس منهج ليفي بريك الأخلاقي ، ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الفطرية والعملية ، والمذهب التجريبي في الأخلاق .

ويحمل الباب الثالث عنوان « فلسفة الأخلاق المحدثين » ويمكن لقول الفصل الأول يغلب عليه الطابع التجريبي حيث يتناول على التوالي : أخلاق القوة عند نيتشه ، المنفعة عند بنتام ، تهافت العقلانية الرأسمالية [ نسبة الى الرسل ] ، عقم الأخلاق الوجودية .

بينما يغلب على الفصل الثاني الاتجاه العقلاني حيث يتناول : العقل والواجب والارادة عند كانط ، معنى الواجب وخصائصه عند كانط ، الأخلاق بين الأوامر الشرطية والقطعية ، الأخلاق اللاهوتية عند بيسكال ، المشاركة الوجدانية عند شافيتسبري والحاسنة الخلقية عند بطلر . ونجد نفس الاتجاه في الفصل الثالث باستثناء حديثه عن الأخلاق عند ميكافيللي فهو يتحدث عن : الأخلاق الحيوية عند برجسون ، واللاهوتية عند مالبرانش ، وأخلاق تحقيق الذات عند توماس هل جرين .

ويعرض الباب الرابع « تهاافت المذاهب الأخلاقية الحديثة » في عدة موضوعات متفرقة تشملها فصولا ثلاثة يتناول في أول فقرات الفصل الأول مذهب يوناني قديم هو السفسطائية وتحمل الفقرة الثانية عنوان فضاضا هو « الرد على أصحاب المناهج الغربية » ثم تداعى نظريات الطبيعة الخلقية والمادية ويشمل الفصل الثاني موضوعات الفكر الغازي والمناهج الدراسية ، الاعتراض على الفطرة ظنون وأوهام ، العقل والقلب في الفطرة الإسلامية ويشمل الفصل الأخير الانحراف الأخلاقي والقصاص في الفطرة الإسلامية تأمين الإنسان في الاسلام والحقيقة لا تظهر خطية جديدة في كتابي حسين الشيرقاوي هناك نظرات متفرقة توضع الأخلاق الإسلامية أو تدحض الأخلاق الغربية ، وتتبلور هذه الآراء في موقف محدد المعالم في كتاب محمد عبد الله الشيرقاوي الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة (٨١) .

يعرض الدكتور الشيرقاوي ( محمد عبد الله ) في أربعة أقسام للفكر الأخلاقي وينها يخصص القسم الأخير لنصوص ونماذج أخلاقية للحكماء الأخلاقيين المسلمين (٨٢) . فهو يخصص الأقسام الثلاثة الأولى لمعالجة القضايا التالية : الأخلاق بين الأصالة والتبعية ، والقسم الثاني حول نشأة الفكر الأخلاقي وتطوره حيث يعرض للتفكير الأخلاقي في انحضارات شرقية لدى المصريين القدماء أولا ثم الصينيين القدماء ثانيا

اويبيد بشكل نقدي قراءة الفكر الأخلاقي عند الاغريق<sup>(٨٢)</sup> وفي القسم الثالث يتناول الأخلاق في الاسلام حيث يتناول : أصالة الأخلاق الاسلامية ، العقيدة والأخلاق في الاسلام ، سمو الأخلاق وصالح المجتمع ، أثر القدوة في حسن الخلق ، خلق الرسول ، الأخلاق واصلاح النفس الانسانية ، الحرية النفسية والعقلية أساس الأخلاق .

ويهمنا أن نتوقف عند بعض فقرات هذا القسم والقسم الأول لتحديد خصائص هذا العمل واتجاهه مؤلفه الذي يمثل مع زملائه هذا التيار في الأخلاق القرآنية الذي نتناول في هذا الفصل . والذي يقوم على مصدرين أساسيين هما : القرآن والسنة ، ويتصف ثانياً بنقد الموقف الغربي في الأخلاق وسوف نوضح موقف الشرقاوي ( محمد عبد الله ) في النقطة الثانية . وهو ينتقد أولاً للكتابات العربية التي تتابع سواء في الشكل أو المحتوى أو التبويب الأخلاق الغربية يقول : « في مجال الأخلاق على وجه التحديد — نلاحظ أن المراجع الرئيسية للتداول في عرض مفاهيم الأخلاق ومبادئها وأسسها وغاياتها وبواعثها وضوابطها ، أو في التاريخ لعلم الأخلاق — لا أقول أنها تنحوا نحواً غربياً أو تصطبغ بلون غربي فقط لكننا نلاحظ أنها تحدثنا عن الأخلاق في الحضارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها المصورة لدوافعها وغايتها وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية في تبعية . ويقدم مؤلفينا علم الأخلاق ما هو في حقيقته علم للأخلاق في الغرب وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية »<sup>(٨٣)</sup> .

أن موقف الشرقاوي النقدي من الأخلاق الغربية يتضاد تماماً مع الاتجاه الذي يرى في العلوم الغربية وجذورهما عند اليونان ما يمكن أن تكون أساس فلسفة عربية معاصرة بينما الاتجاه الذي تعرض له لا يكتفي برفض كل ما هو ما غربي بل يوجه نقده الى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يهتمون بنفس القدر بالأخلاق الاسلامية ويرى الشرقاوي أن من تجاوز ما نجده في مراجع الفلسفة والأخلاق

(إعندنا) من تعميم المصطلح الفلسفي الغربي والحكم على فلسفتنا وأخلاقنا في ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية<sup>(٨٥)</sup> ويؤكد موقفه هذا في بداية القسم الثالث « الأخلاق في الإسلام » حين يتحدث عن « أصالة الأخلاق الإسلامية » فهو يرى أن الأخلاق الإسلامية أمثلة في مصدرها لأن مصدرها الوحيد هو القرآن الكريم والسنة المطهرة وولا يجوز بأي حال من الأحوال أنه يقال أن للأخلاق الإسلامية مصدرا آخر فالأخلاق الإسلامية ولدت كاملة في القرآن<sup>(٨٦)</sup> • وهو نفس موقف محمد عبد الله دراز الذي يعتمد عليه الشرقاوي ويستشهد به ويسير مثله في نفس الاتجاه القرآني •





## الهوامش والمراجع

١ - محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التي تكون الدستور الكامل للأخلاق العملية تعريب د. عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢ - د. السيد محمد بدوي : مقدمة دستور الأخلاق في القرآن  
ص : ١ •

٣ - المرجع السابق ص : ١ ب ، ١ ج •

٤ - المرجع السابق ص : ١ د •

٥ - د. محمد عبد الله دراز : كلمات في مبادئ الأخلاق -  
القاهرة ١٩٥٣ ، وأيضا في دراسات إسلامية - دار القلم الكويت ١٩٨٠  
ص ٨٧ - ١٢٨

٦ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن : المقدمة  
ص ١٧ - ١٨

٧ - المرجع نفسه ص ٣ ، ٤

٨ - المرجع نفسه •

٩ - المرجع السابق ص ٨

١٠ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن صفحات  
٩٩ - ١١٧

- ١١ - المرجع نفسه صفحات ١١٨ - ١٢٣
- ١٢ - المرجع نفسه ص ١٧١
- ١٣ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق ص ٢٢٢ - ٢٤٢
- ١٤ - المرجع نفسه ص ٢٥٨ - ٢٥٩
- ١٥ - المرجع نفسه ص ٣٢٨
- ١٦ - المرجع نفسه ص ٣٣٧
- ١٧ - المرجع السابق ص ٤٨٣
- ١٨ - راجع ص ٥٨٩
- ١٩ - المرجع السابق ص ٦٨٤
- ٢٠ - المرجع نفسه ص ٧٦٠
- ٢١ - دستور الأخلاق في القرآن ص ٧٧٣ وما بعدها .
- ٢٢ - د. محمد عبد الله وراز : كلمات في مبادئ الأخلاق ص ٤
- ٢٣ - المرجع السابق ص ٥
- ٢٤ - المرجع نفسه ص ٨
- ٢٥ - المرجع نفسه ص ١٧
- ٢٦ - المرجع السابق ص ١٩ - ٢٦
- ٢٧ - المرجع السابق ص ٢٨



٢٨ — المرجع نفسه ص ٤٢

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤٣

٣٠ — د. محمد عبد الله دراز : الله يحوث مهابة لدراسة تاريخ  
الاديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٦

٣١ — المرجع نفسه ص ١٥٣ — ١٥٨

٣١ — د. محمد السيد بدوي : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع  
ص ٦٧

٣٢ — د. فيصل بدير عون ، د. سمح عبد العزيز : دراسات في  
الفلسفة الخلقية ص ٢٩٥

٣٣ — د. مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام  
ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ — ١٥٥

٣٤ — د. محمد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي — دراسة  
مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٩٨ — ٢١٢

٣٥ — د. محمد السيد الجليلي : في علم الأخلاق قضايا ونصوص  
مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥ — ١٨

٣٦ — د. عبد الحى قاييل : المذاهب الأخلاقية في الاسلام  
صفحات ٨ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ٢٧٣  
١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٣

٣٧ — د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية في الاسلام  
در الوفاء ١٩٨٨

٣٨ - مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ، مطبعة الخانجي  
القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥

٣٩ - د. بارودي : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د.  
محمد غلاب الإدارة الثقافية بجامعة أدبوس العربية ، الانجلو المصرية ط ٢  
القاهرة .

٤٠ - د. محمد غلاب : من أخلاق الإسلام ، المجلس الأعلى  
للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، العدد ٧٩ - السنة السابعة ١٩٦٨

٤١ - المصدر السابق ص ٩

٤٢ - المصدر السابق ص ١١

٤٣ - نفس المصدر، ص ٣٩ - ٥٢

٤٤ - مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقي في الإسلام دراسة مقارنة ،  
مكتبة الخانجي ، القاهرة ط ١ - ١٩٧٣

٤٥ - د. مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام  
مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١ .

٤٦ - د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية في الإسلام  
دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٢٥ ، ٢٦

٤٧ - مقدار يالجن : المرجع السابق ص ١٧

٤٨ - المرجع نفسه ص ٨

٤٩ - المرجع نفسه ص ٢٥

٥٠ - د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم : المرجع السابق ص ١٠

٥١ - المرجع السابق ص ١١

٥٢ - نجد نفس الموقف النقدي لدى كل من : أبو الزيد المعجمي :  
هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي ، حوليات دار العلوم - العدد  
الحادي عشر ١٩٨٣ ، د. محمد عبد الله الشرقاوي الفكر الأخلاقي دراسة  
مقارنة .

٥٤ - المرجع السابق ص ١٧

٥٥ - المرجع السابق ص ١٨

٥٦ - المرجع نفسه ص ١٩

٥٧ - المرجع نفسه ص ٢١

٥٨ - المرجع نفسه ص ٢٤

٥٩ - المرجع نفسه ص ٢٩

٦٠ - المرجع نفسه ص ٣٧

٦١ - د. عبد اللطيف محمد العبد : الأخلاق في الإسلام ، مكتبة  
دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٦٢ - المرجع السابق ص ٧ - ١٧

٦٣ - المرجع السابق ص ٦

٦٤ - د. محمد السيد الجلند : قضية الخير والشر في الفكر

الإسلامي ، أصولها النظرية ، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسئولية  
الإنسان في الإسلام ، مطابع الحلبي ، القاهرة ط ١ - ١٩٨١ ص ٩ ، ١٠

٦٥ - د. محمد السيد الجلبيد : في علم الأخلاق قضايا ونصوص  
مطبعة التقدم القاهرة ١٩٧٩

٦٦ - المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها .

٦٧ - د. عبد الفتاح عبد الله بركة : في الأخلاق والتصوف دراسات  
ونصوص ، دار القلم ١٩٨٣ . والكتاب قد صدر في نشرته السابقة في  
كتابين الأول في التصوف والأخلاق والثاني في التصوف نصوص  
ودراسات .

٦٨ - المصدر السابق ص ٩ ، ١٠

٦٩ - أبو اليزيد العجمي : الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامي  
رسالة غير منشورة ، دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

٧٠ - د. أبو اليزيد العجمي : حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم  
رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٤ هـ .

٧١ - د. أبو اليزيد العجمي : الأخلاق بين العقل والنقل ، مكتبة  
دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٧٢ - نفس المرجع ص ١٢

٧٣ - نفس الموضع السابق .

٧٤ - المرجع نفسه ص ٥

٧٥ - المرجع نفسه ص ٨

٧٦ - في إطار جهوده في تحديد معالم الأخلاق الإسلامية نشر كتاب  
أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني : الذريعة الى  
مكارم الشريعة ، دار الصحوة ، دار الوفاء بمصر .

٧٧ - د. أبو اليزيد المعجمي : الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٢

٧٨ - د. أبو اليزيد المعجمي : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق  
إسلامي ، حليات دار العلوم - العدد الحادي عشر ١٩٨٣ ص ٢١١-٢٤٨  
٧٩ - د. حسن الشرقاوي : الأخلاق الإسلامية ، دار المعرفة ،  
الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٨٠ - د. حسن الشرقاوي : الأخلاق العربية في الميزان مطابع  
جريدة سفير بالاسكندرية د.ت .

٨١ - د. محمد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة  
مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

٨٢ - يعرض الدكتور الشرقاوي في القسم الرابع عدة نصوص هي :  
للصدقة والأصدقاء للماوردي من « أدب الدنيا والدين » ، والحياء  
لراغب الأصفهاني من الذريعة الى مكارم علوم الشريعة تحقيق أبو اليزيد  
المعجمي ، ذم الهوى والشهوات لابن الجوزي من كتاب ذم الهوى ،  
والمسؤولية الخلقية للشيخ عبد دراز من كتاب دستور الأخلاق في القرآن .

٨٣ - يتناول الشرقاوي الفكر الاغريقي منذ البداية بقصد النقد  
الذي طغى على البحث ، يعرض لافلاطون في ثلاثة صفحات وينقده في  
عشرين صفحة ، وتتساوى صفحات نقده لارسطو في عددها مع الصفحات  
التي خصصها لمرض مذهبه .

٨٤ - المرجع السابق ص ٧

٨٥ - المرجع نفسه ص ١١

٨٦ - المرجع نفسه ص ١٢١



## المراجع

- ١ - ابراهيم يوسى مذكور المكتور : المرحوم الدكتور منصور فهمى ، جلسة مجمع اللغة العربية الدورة ٢٥ ، وثقنى الدراسة فى كتاب منصور فهمى : أبحاث وخطرات الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣
- ٢ - أبو اليزيد المالمجى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى رسالة دكتوراه غير منشورة بجامعة القاهرة ١٩٧٧
- ٣ - أبو اليزيد العجمى ( الدكتور ) : حقيقة الانسان بين المسؤولية والتكريم رابطة العالم الإسلامى ١٤٠٤ هـ .
- ٤ - أبو اليزيد العجمى ( الدكتور ) : الأخلاق بين العقل والنقل مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٥ - أبو اليزيد العجمى ( الدكتور ) : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى ، حوليات دار العلوم - العدد الحادى عشر ١٩٨٣ .
- ٦ - أبو بكر زكرى ( بالاشتراك ) : مقدمة ترجمة كتاب اندريه كزيسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٧ - أبو بكر زكرى ( بالاشتراك ) : مقدمة ترجمة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ٨ - أبو بكر زكرى ( بالاشتراك ) : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط ٤ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ .

٩ - أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية  
ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٤

١٠ - أحمد أمين : الأخلاق ط ٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، القاهرة ١٩٥٣

١١ - أحمد خواجه : الأخلاق النظرية والتطبيقية • دار الفنون  
بيروت لبنان ١٩٨٥

١٢ - أحمد عبد الحليم عطية ( الدكتور ) : القيم الواقعية الجديدة  
فى فلسفة رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة  
١٩٨٩

١٣ - أحمد عبد الرحمن ابراهيم ( الدكتور ) : الفضائل الخلقية  
فى الاسلام ، دار الوفاء ١٩٨٨

١٤ - أحمد عبد الغفار : حديث فى الكتب ، مكتبة النهضة المصرية  
القاهرة ١٩٤٧

١٥ - أحمد فؤاد الأهوانى ( الدكتور ) : مقدمة ترجمة كتاب  
النفس لأرسطو •

١٦ - أحمد فؤاد الأهوانى ( الدكتور ) : أحمد لطفى السيد  
فيلسوف ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد  
١٩٦٣

١٧ - أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو  
دار الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

١٨ - أحمد لطفى السيد : مبادئ فى السياسة والاجتماع والأدب  
دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٣  
١٩١٤



١٩ - أحمد لطفى السيد : قصة حياتي : دار الهلال ، القاهرة

١٩٨٢

٢٠ - أحمد محمود صبحي ( الدكتور ) : الفلسفة الأخلاقية في  
الفكر الاسلامي ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف  
ببصر ط ١ ( ١٩٦٩ ) •

٢١ - اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والالم : ارسطيس وشيعته  
أصحاب المذهب القوريني ، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة  
١٩٣٦

٢٢ - ارسطو طاليس : الأخلاق ترجمه اسحق بن حنين تحقيق  
د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٢٣ - ارسطو طاليس : الأخلاق ترجمة الى الفرنسية بارتلمي ساتنيلير  
والي العربية أحمد لطفى السيد في جزئين ، دار الكتب المصرية ، القاهرة  
١٩٢٤

٢٤ - السيد محمد بدوي ( الدكتور ) : أصول المذهب الاجتماعي  
في دراسة الأخلاق مجلة الاداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر  
١٩٥٩

٢٥ - السيد محمد بدوي ( الدكتور ) : الأخلاق بين الفلسفة وعلم  
الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ - ١٩٨٠

٢٦ - السيد محمد بدوي ( الدكتور ) : مقدمة ترجمة دستور  
الأخلاق في القرآن مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت  
١٩٧٣

٢٧ - د. الربيع ميمون ( الدكتور ) : نظرية القيم في الفكر

المعاصر بين النسبية والمطلقية: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر  
١٩٨٠

٢٨ - امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : فلسفة الأخلاق ، دار  
الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨

٢٩ - اميل دوركيم :، التربية الأخلاقية ، ترجمة د. السيد محمد  
بدوي ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٣٠ - توفيق الطويل (الدكتور) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها  
دار النهضة العربية ، القاهرة ط ٣ - ١٩٧٩

٣١ - توفيق الطويل (الدكتور) : قصة الصراع بين الدين  
والفلسفة ، ط ٣ دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩

٣٢ - توفيق الطويل (الدكتور) : مقدمة كتاب سد جويك المجلد  
في فلسفة الأخلاق ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩

٣٣ - توفيق الطويل (الدكتور) : مذهب المنفعة الملحة في الأخلاق  
دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ -

٣٤ - توفيق الطويل (الدكتور) : المشكلة الخلقية الالزام الخلق  
من كتاب مشكلات فلسفية ، القاهرة ١٩٥٤

٣٥ - توفيق الطويل (الدكتور) جون سيتورات حل ، دار المعارف  
بيصر ، القاهرة د. د. د.

٣٦ - توفيق الطويل (الدكتور) : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم  
دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٧

- ٣٧- توفيق الطويل (الدكتور) : المثل الأعلى بين وأد الشهوة  
اشباعها ، مجلة علم النفس - المجلد الثامن العدد الأول يونيو ١٩٥٢
- ٣٨- توفيق الطويل (الدكتور) : العقليون والتجريبيون في فلسفة  
الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٢
- ٣٩- المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق ، مجلة جامعة البصرة ج ٣  
السنة الثانية ١٩٦٨
- ٤٠- حامد طاهر (الدكتور) : الفكر الأخلاقي في الإسلام نماذج  
تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة دة ت .
- ٤١- حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الإسلامية ، دار المعرفة  
الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥
- ٤٢- حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق العربية في الميزان ،  
مطابع جريدة سفير بالاسكندرية دة ت .
- ٤٣- حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكري عربي  
معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف اءءء عبد الأمير الاعسم  
جامعة بغداد ١٩٨٨
- ٤٤- زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر  
القاهرة ١٩٦٩
- ٤٥- زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر  
القاهرة ط ٣- ١٩٧١
- ٤٦- زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر  
القاهرة ط ٣ - ١٩٦٧

٤٧ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر  
القاهرة .

٤٨ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : مبادئ الفلسفة والأخلاق ،  
مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢

٤٩ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : كانط أو الفلسفة النقدية ،  
مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٣

٥٠ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : الأخلاق والمجتمع الدار المصرية  
للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦

٥١ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : دراسات في الفلسفة المعاصرة  
مكتبة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨

٥٢ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف  
الوجودي ، مجلة الآداب ، بيروت ١٩٦٣

٥٣ - زكريا ابراهيم ( الدكتور ) : عود الى مشكلات الأخلاق ،  
مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ يناير ١٩٦٣

٥٤ - زكي الارسوزي : الأعمال الكاملة في خمس مجلدات ،  
وزارة الثقافة والارشاد القومي ، سوريا ١٩٧٢ - ١٩٧٦

٥٥ - زكي نجيب محمود ( الدكتور ) : من زاوية فلسفية ط ٣  
دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ١٩٨٢

٥٦ - سحبان خليفات ( الدكتور ) : دراسة وتحقيق رسالة التبيين  
على سبيل السعادة للفارابي ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٧ - سحبان خليفات ( الدكتور ) : مقدمة تحقيق مقالات يحيى  
ابن عدي الفلسفية ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

- ٥٨ - سليم بركات : الفكر القومي وأسس الفلسفية عند الارسوزي  
دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧٩
- ٥٩ - صدقي اسماعيل : قومية الارسوزي وتأثير الثقافات الغربية ،  
المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٧
- ٦٠ - صلاح قنصوه ( الدكتور ) : نظرية القيم في الفكر المعاصر  
دار التنوير ، بيروت ط ٢ - ١٩٨٤
- ٦١ - طه حسين ( الدكتور ) : علم الأخلاق لارسطو طاليس ،  
ترجمة لطفى السيد ، حديث الأربعاء ج ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ -  
١٩٧٦
- ٦١ - طه حسين ( الدكتور ) : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس  
حديث الأربعاء ج ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ - ١٩٧٦
- ٦٢ - طه حسين ( الدكتور ) : كتاب السياسة لارسطوطاليس ،  
ترجمة لطفى السيد باشا ، الكاتب المصري ، القاهرة ديسمبر ٤٦ / ١٩٤٧
- ٦٣ - طاهر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزي ، مجلة المعرفة  
السورية العدد ١١٣ يوليو ١٩٧١
- ٦٤ - عادل العوا ( الدكتور ) : العمدة في فلسفة القيم ، دار طلاس  
للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق - سوريا ١٩٨٦
- ٦٥ - عادل العوا ( الدكتور ) : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة  
دمشق ، سوريا ١٩٦٠
- ٦٦ - عادل العوا ( الدكتور ) : المذاهب الأخلاقية ( عرض وقد )  
مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨

٦٧ - عادل الغوا (الدكتور) : مواد : أخلاق - شرف - فضيلة  
ورذيلة - كرامة ، المجلد الأول ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد  
الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٦

٦٨ - عادل الغوا (الدكتور) : مواد : الطبيعة الأخلاقية - فلسفة  
الأخلاق مذهب اللذة ، الجزء الثاني بمجلديه من الموسوعة الفلسفية  
السريية ، معهد الانماء ، بيروت ١٩٨٨

٦٩ - عبد الحمى قابيل (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية في الاسلام  
دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٧٠ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : الأخلاق النظرية ، وكالة  
المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦

٧١ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : الأخلاق عند كانط ، وكالة  
المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٢ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : الزمان الوجودي ، المؤسسة  
العربية للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان

٧٣ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : دراسات ونصوص في  
الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر  
بيروت - لبنان ١٩٨١

٧٤ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : هل يمكن قيام أخلاق  
وجودية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٥٣

٧٥ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : مادة بدوي ، الموسوعة  
الفلسفية في جزئين المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان

٧٦- عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٧- عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس ، الكتاب التذكاري في مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد ، القاهرة ١٩٦٣

٧٨- عبد العزيز عزت (الدكتور) : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٤٦

٧٩- عبد العزيز عزت (الدكتور) : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٥٣

٨٠- عبد العزيز عزت (الدكتور) : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦

٨١- عبد اللطيف محمد المبد (الدكتور) : الأخلاق في الإسلام مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٨٢- علي محمد فرغلي (الدكتور) بالاشتراك : محاضرات في الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥

٨٣- الفارابي : أحصاء العلوم • تحقيق د. عثمان أمين الانجلو ، القاهرة ١٩٦٨

٨٤- فيصل بدير عون ، وسعد عبد العزيز (الدكتور) : دراسات في الفلسفة الخلقية ، مكتبة سميد رأفت ، القاهرة ١٩٨٣

٨٥- قيارى اسماعيل (الدكتور) : علم الاجتماع والفلسفة الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة المغرب ، بيروت ط ٢٠ - ١٩٦٨

٨٦ — قبارى اسماعيل ( الدكتور ) : قضايا علم الأخلاق دراسة  
تقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب  
بالاسكندرية ١٩٧٨

٨٧ — الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها،  
الفلسفة العربية ، الأخلاق ١٨/١٩١٩ ، مطبعة التقدم بمصر ، القاهرة  
١٩١٩

٨٨ — ماجد فخرى ( الدكتور ) : الفكر الأخلاقى العربى ، الأهلية  
للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط ٢ — ١٩٨٦

٨٩ — ماجد فخرى ( الدكتور ) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية أعمال  
مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، المنظمة العربية للتربية  
والثقافة والعلوم ، الجزائر ١٩٧٨

٩٠ — ماجد فخرى ( الدكتور ) : فلسفة الفارابى الخلفية وصلتها  
بالأخلاق التيفوماخية الكتاب التذكارى للفارابى تصدير د. مذكور ،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

٩١ — محمد السيد الجليند ( الدكتور ) : فى علم الأخلاق قضايا  
ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩

٩٢ — محمد السيد ( الدكتور ) : قضية الخير والشر فى الفكر  
الاسلامى ، مطابع الحلبي ، القاهرة ١٩٨١

٩٣ — محمد حافظ دياب ( الدكتور ) : تحولات منصور فهمى ،  
مجلة المنار العدد ٤٨ — ١٩٨٨

٩٤ — محمد عابد الجابرى ( الدكتور ) : الخطاب العربى المعاصر ،  
المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢



- ٩٥ — محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : العقيدة والأخلاق  
وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، ط. ٤ ، القاهرة ١٩٧٣
- ٩٦ — محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : المختصر في العقيدة  
والأخلاق ، الانجلو المصرية ، القاهرة .
- ٩٧ — محمد عبد الرحمن مرجبا (الدكتور) : المرجع في تاريخ  
الأخلاق ، جروس بروس ، طرابلس لبنان ١٩٨٨
- ٩٨ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : دستور الأخلاق في  
القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب دة عبد الصبور  
شاهين ، مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣
- ٩٩ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : كلمات في مبادئ الأخلاق  
القاهرة ١٩٥٣
- ١٠٠ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : الله بحوث مهددة لدراسة  
تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩
- ١٠١ — محمد عبد الله الشرقاوي (الدكتور) : الفكر الأخلاقي  
دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨
- ١٠٢ — محمد غلاب (الدكتور) : من أخلاق الاسلام ، المجلس  
الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٨
- ١٠٣ — محمد كامل حسين : أحمد لطفي السيد والدعوة الى أرسطو  
مجلة الكاتب السوري ، القاهرة .
- ١٠٤ — محمد كمال جعفر (الدكتور) : في الفلسفة والأخلاق ،  
دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨

١٠٥٠ — محمد كمال جعفر ( الدكتور ) : دراسات فلسفية وأخلاقية  
مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

١٠٦ — محمد كمال جعفر ( الدكتور ) : مدخل الى علم الأخلاق  
مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٠

١٠٧ — محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين  
عبد الرحمن ، القاهرة ١٩٤٠

١٠٨ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها  
بافلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٢

١٠٩ — محمد يوسف موسى : مباحث في فلسفة الأخلاق ، مطبعة  
الأزهر ، القاهرة ١٩٤٣

١١٠ — محمود زقزوق ( الدكتور ) : مقدمة في علم الأخلاق ،  
دار القلم ، الكويت ط ٣ — ١٩٨٣

١١١ — محمود زقزوق ( الدكتور ) : قضايا فكرية واجتماعية في  
ضوء الاسلام ، دار المنار ، القاهرة ١٩٨٩

١١٢ — مصطفى حلمي ( الدكتور ) : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء  
الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

١١٣ — مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقي في الاسلام ، مطبعة الخانجي  
القاهرة ١٩٧٣

١١٤ — منصور فهمي ( الدكتور ) : أبحاث وخطرات ، الهيئة  
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣

١١٥ - منصور فهمي (الدكتور) : كيف ينبغي ان تكون الأخلاق  
في مصر لتسهم في التعاون العالمي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٤٣

١١٦ - منصور فهمي (الدكتور) : الضعف الخلقي واثره في  
حياتنا لاجتماعية .

١١٧ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية  
عند مفكرى الاسلام ، دار الاندلس ، ط ٢ بيروت ١٩٨٢

١١٨ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة الميامية عند ابن  
أبي الربيع مع تحقيق كتاب سلوك المالك في تدير الممالك ، ط ٣ دائرة  
الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦

١١٩ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في كتاب حضارة  
العراق دائرة الشؤون الثقافية ، العراق .

١٢٠ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في الجاهلية ، حولية  
كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

١٢١ - ناجي التكريتي (الدكتور) : ابن حزم بين الدين والفلسفة  
في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ١٩ عام ١٩٧٦

١٢٢ - ناجي التكريتي (الدكتور) : المعنى الأخلاقي للصدقة في  
الفلسفة الاسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الحادي والثلاثون  
تشرين الأول ١٩٨٠

١٢٣ - ناصف نصار (الدكتور) : طريق الاستقلال الفلسفي سبيل  
الفكر العربي الى الحرية والابداع ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥

١٢٤ — نجيب بلدى ( الدكتور ) : مراحل التفكير الأخلاق ، دار المعارف بـبصر ١٩٦٢.

١٢٥ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة ( أصول الدين ) : أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٩٧٥.

١٢٦ — لجنة من قسم العقيدة : دراسات فى الفكر العقائدى والأخلاقى فى الإسلام ، القاهرة ١٩٧٦.

١٢٧ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة : أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق ، القاهرة ١٩٧٦.

— Fahkray. M., : The platonis mof Miskawoyh and its implication for his Ethies, Studia islamica 42 1942.

— Naji Al - takkriti ( Ed ) : Tahdhib al akhlaq Ibn Adi, Beirut Oueidat 1978.

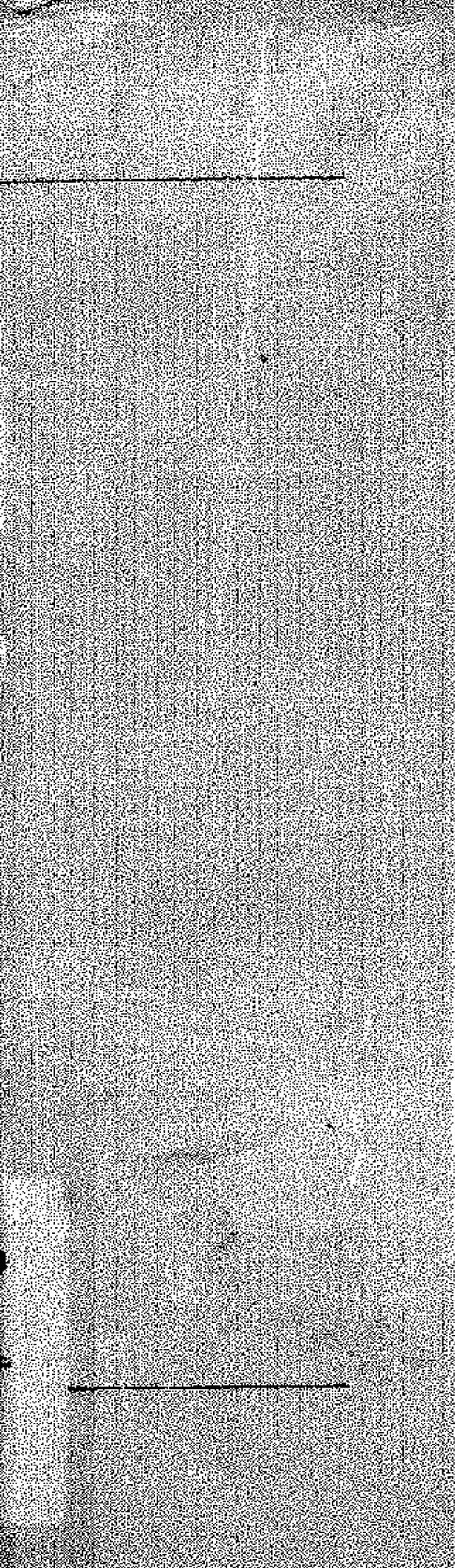
\* \* \*





# المفردات

الموضوع	الصفحة
اهتمام	(ت)
مقدمة	(ج)
الفصل الأول : الأخلاق اليونانية في الفكر العربي الحديث	٥
أولا : أحمد لطفي السيد : أرسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة	٥
ثانيا : اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والالم	١٤
ثالثا : نجيب بلدي من الترجمة الى الابداع	٢٦
هوامش وملاحظات الفصل الأول	٣٧
الفضل الثاني : الأخلاق الاجتماعية	٤٥
أولا : منصور فهمي الربط بين الأخلاق والمجتمع	٤٥
ثانيا : عبد العزيز عزت الأخلاق بين الفلسفة والنفس وعلم الاجتماع	٤٨
ثالثا : السيد محمد بدوي واصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق	٥٥
رابعا : قباري اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع	٦٠
	٢٢٧





To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)